

مطابع وعات مكتبة النهضة المصرية

فلسفة
اللذة والأكل

تأليف

أحمد حسن مطير

عضو الجمع المصري للثقافة العلمية

١٩٣٦

مطبعة حجازي بالقاهرة

تلفون ٥٥٤٨٠

مطبوعات مكتبة النهضة المصرية

فلسفة

اللذة والألم

أرسططس وشيعته : أصحاب المذهب القوريني

في فلسفة اللذة والألم ، مع لمحة الى تاريخ المذهب

وتطوره منذ نشأته الى الآن ، مشفوعة بمقارنات شتى

تدور حول اتخاذ اللذة الراهنة أساساً للسلوك

الفضيلة : « هي فنّ اسعاد الذات

بالعمل على اسعاد الغير »

تأليف

اسماعيل منظر

عضو المجمع المصرى للثقافة العالمية

١٩٣٦

طبع في المطبعة النسخية المصيرية لأصحابنا حسين محمد وأخوته
١٥ شارع المذايق الناجرة

الالهء

لذكرى

يعقوب صروف

إحياء لماضٍ مفعمٍ بأسمى الذكريات

المقدمة

قرأت أن كتاباً بغير مقدمة ، كرسالة بغير عنوان . ولا تزال هذه العبارة عالقة بذهني ، وقد دارت الأرض من حول الشمس ، منذ قرأتها ، عشرين دورة على الأقل .

أمن سرّ في هذه العبارة ، جعلها تعاق بذهني ويثبت أثرها فيه ؟

أذكر أن الكتاب الذي قرأت فيه هذه الجملة ، كان في التاريخ . ويخيّل إلى الله كان في تاريخ نابليون في منفاه . ولقد استيقظت في ذهني هذه الذكريات ، لما أن تناولت القلم لأكتب بضعة أسطر تصديراً لهذا الكتاب ، بعد أن شغلتُ بتأليفه أربع سنوات كاملة ، ونبذته ناحية من خجرة درسي ، ثلاثاً آخر . فلبّنا أن مدت ظروف الدنيا يدها إليه ، لتحبّوه الحياة بعد طول البذ ، وتناولت القلم لأخط بضعة أسطر تعريفاً به ، غمرتني فكرة في خلود الانسان ، وخلود آثاره ، هي في الواقع فكرة اشتركت في وعي نابليون ، وما يضني عليه بعض المؤرخين من صفات الخلود .

يقولون إن نابليون رجل خالد ! ولكن بالقياس على أناس غير خالدين ، ممّن تعدّ من خلائق الله . ويقولون إن مصر خالدة ! ولكن بالقياس على أمم ، أصبحت أحاديث وأخباراً في بطون الكتب ، أو أساطير تروى عن القرون الأولى . ويقولون إن مذهب سقراط الفلسفي مذهب خالد ! ولكن بالقياس على مذاهب بادت من عالم الفكر ، غير مخلقة أراها ؛ فظهرت واختفت كأنها نبت الصحراء ، يخرجها الغيث ، ويطويه الجفاف .

هذه تأملات خرجت منها بنتائج لا أشكّ في صحتها . فإنّ في التاريخ البشري ما يدلّ على أنّ شعوباً كالفرعنة وأهل الصين والهنسند ، صمدت لأعاصير الزمن بما فيها من الصفات الرئيسية ، واحتفظت بكيانها على الدهور

فلم تبيد ولم تنقرض . ولكنها صالت واستكانت ، وتناوبت عليها دورات من الصولة والاستكانة ، احتفظت خلالها جميعاً بطابع من القوة ، ووسمت بسمة من الجلد على مدافعة النوائب ، صامدة للشدائد ، بعيدة عن أن تدعن لهزيمة ، تسلم بها إلى الفناء . فهذه شعوب خالدة ، تشبه الخالدين من الذوات . تجدد في عالم الفكر ، نظير هذه الأمم ، مذاهب فلسفية تنقلت على مدى الزمان ، وظلت منذ ولدت إلى الآن حيّة قيّة . فهذه مذاهب خالدة ، تشبه في عالم الفكر ، تلك الأمم ، في عالم الانسانية .

هذه الفكرة الاولى تزودنا بقاعدة ننتجها في كتابة تاريخ الفلسفة من وجهة جديدة ، ننتج فيها هذه المذاهب ، على أنها أصول الفلسفة ، وأركان الفكر ، وغيرها من المذاهب ، تفاريع عليها ، وملحقات بها .

أما مذهب اللذة والألم في فلسفة الأخلاق ، فثابت درج مع القرون . خرج بداءة من « قورينة » الافريقية ، قائماً على أفكار أساسية في مذهب سقراط وبروطاغوراس ولويسيفوس وديمقريطس ، ثم عاد الى اليونان ، فتشكل في ذهن أبيقور بصورة ، ثم في مدرسة الاسكندرية بأخرى ، وعند الرواقين بثالثة . وأخذ ينتقل خلال العصور ، إلى أن برز في صورة ، كوثما يتنام ومل وأترابهما ؛ فلا يسته المنفعة بدل اللذة . وهذا الكتاب تنفيذ جزئي لهذه الفكرة العملية .

اسماعيل مطهر

ابريل — ١٩٣٦

كلمات جامعة

عرضت في فصول هذا الكتاب

« إنك لن تقع على شيء تحت الشمس ، لا يمت إلى الفكر اليوناني
بسبب »
جلبت مري

« المدينة اليونانية ، أرقى المدن القديمة . وكانت تتاجاً لأقصى حد
وصلت إليه مدارج الثقيف العقلي في العصر الفارطة . »

« إن سرعة الارتقاء المدني يرجع إلى ما يؤثر في الأمم ذات المدن
المستحدثة الثابتة القوية ، في عصر ما ، من المنهات التي تستمد من معارف
الأمم الأجنبية عنها ، وفكراتها وطرق تثقيفها عامة . » روبرتسون

« إذا غرست التقاليد أصول فكرة من الأفكار ، سواء كانت عقلية -
أم فنية أم أخلاقية ، أم من أي ضرب آخر من ضروب الثقافة والمعرفة ،
ثم درجت عليها الأجيال المتعاقبة ، فانها لا تمحص ولا تختبر ، بل ولا
تعرض على محك النقد ، لتبلو نصيبها من الصحة والخطأ . ذلك بأن تقريرها
في الأذهان ، يدخلها في حظيرة التحل المقدسة ، ويرفعها إلى مرتبة العقيدة
الثابتة ، التي يعد بحشها تدينساً لقداسها ، وتهجماً على حرمتها

ألبرت قور

« لقد أكد نجات أن الملحمة التي نظمت في التغنى بانتصار الفرعون
رمسيس الثاني — سينوستريس — من ملوك الأسرة التاسعة عشرة على
سوريا ، كانت الأصل الذي أوحى إلى هوميروس بنظم إلياذته »
أَلْبِرْت فُور

« إنها حقيقة ذات بال ، أن العلم والحضارة عند اليونان ، لم ينتعشا إلا
بعد الهجرة إلى وادي النيل »
مِلْهُود

« قبل ظهور اليونان في التاريخ الحقيقي ، كان المصريون هم الذين أوجدوا
أكل حضارة ، وأقن وأزهر مدنية »
أَلْبِرْت فُور

« إن من يحاول أن يضع نفسه في موضع الفارس من ظهر الجواد ، أو
الربان من دقة السفينة ، إنما هو الرجل الذي يعرف كيف يقودهما في
الطريق المستقيم ، لا الرجل الذي يفرق من استخدامهما . ارسطبس
ارسطبس »
ارسطبس

« إن مبدأ أرسطبس الأول ، ومثله الأعلى في الحياة ، انحصر في أن
يكون الانسان سيّداً للأشياء ، لا عبداً لها . أى أنه يجب علينا أن نملك
لذاثنا ، من غير أن نجعلها تملكنا .
هُوراس

« أجود الناس من بذل المجهود ، ولم يأس على المفقود »
حَمَتَة بن رَافِع الدَّوْسِي

« إن دورة عقلي قد كونت ، لحسن الحظ ، بحيث تجعلني شديد الحساسية
خائفاً بالأشياء ابتغاء الاستمتاع بها . ولكن لم تبلغ حساسيتي بالأشياء حداً
يجعلني أتألم من فواتها »
مَنْتِسْكِيُو

« لخير لى أن أكون مستجدياً ، من أن أكون أحق بليداً . فان الاول
إن كان بلا مال ، فان الناس بلا رجولة . أرسططس

» إلى ذيونسيوس : طاغية سيراغوز :

« ذهبى إلى سقراط لما شعرت بحاجة إلى المعركة ، وقدمت إليك ، لما
شعرت بحاجة إلى المال » أرسططس

« اللذة تحر كنا ، ولكن إرادة الله تحكنا » بآلى

« الفضيلة : هى فن إسعاد الذات ، بالعمل على إسعاد الغير »

لينتز

« يقول أرسطوطاليس إن الحياة السعيدة يجب أن تكون ربيعاً موهواً ،
تسبح فى جوه خطاطيف الربيع ، وتسطع شمسها على الدوام . أما عند
أرسططس فالأمر على خلاف ذلك ؛ فان خطافة واحدة عنده ، تدل على
جزء من الربيع . فينبغى للرجل الحكيم أن لا يترك خطافة الربيع تغفل من
يده ، بل ينبغى له أن يعمل طول حياته ، على أن يقتصر أكبر عدد من
خطاطيف الربيع ، حتى إذا زاد عدد الأيام التى يسعد فيها بالاقتناس ، على
عدد الأيام التى لا يسعد فيها بخطافة ، استطاع بعد ذلك أن يقول : إنى
حييت حياة رجحت لذاتها على آلامها . وهذا هو معقول السعادة عند
أرسططس » المؤلف

« الغرض من الفلسفة تكوين ملكة تهى للفيلسوف أن يعيش ، حتى
طو فرض وألغيت كل الشرائع ، كما كان يعيش وهى قائمة » أرسططس

« أما اذا كانت الملكة الوسطى هي وحدها الممدوحه ، كما يقول
أرسطوطاليس ، وأن تقويم النفس ، على مايقول ، يلزمنا أن نميل تارة نحو
الافراط (الألم) وتارة نحو التفريط (التحرر من اللذة والألم) لأننا بهذه
المتابة يمكننا بأسهل ما يكون أن نصيب الوسط والخير (الحركة اللطيفة) .
أى اللذة عند أرسططس ، فأى شيء بقى بعد ذلك من مذهب أرسططس لم
يدخل في مذهب أرسطوطاليس الأخلاقى ، وأى شيء في مذهب أرسطوطاليس
فى السعادة ، لم يرجع إلى هيدونية أرسططس »
المؤلف

الكتاب الأول

أصول الفلسفة اليونانية ومذهب اللذة والالتم

« شاء القدر أن يظلّ مذهب أرسططس غير معروف عند العرب إلاّ لما ، شأن أكثر المذاهب التي تفرّعت عن دوحة سقراط العظيم . وشاء القدر أن يحاول أرسطوطاليس ألاّ يذكر اسم أرسططس ، بالرغم من أنّه ناقش في مذهبه مناقشات طويلة في كتاب الأخلاق إلى نيقوماخس ، بل وأخذ بعض مبادئ المذهب القوريني ، لحورها وأدجها في مذهبه .

« وشاء القدر أن لا يذكر « برّ تلميذ سنّييلير » هذا المذهب في المقدّمة المستفيضة التي وضعها لترجمة كتاب أرسطوطاليس في الأخلاق تعيناً ، كما أنّه لم يناقش في مذهب الرواقيين ، الذين هم فرع من دوحة أرسططس ، وحلقة انتقال في المذاهب الأخلاقية ، أساسها المذهب القوريني ، وهم أقرب إلى السقراطية من أرسطوطاليس .

« وما كان أرسططس أوّل فيلسوف أسامت إليه الأقدار ، وما كان أوّل انسان ظلم حيّاً وميتاً . »

موضوعات البحث

أثر الفكر اليوناني — هل الفلسفة اليونانية أصيلة ؟ — عظمة اليونان — مغالاة في التقدير — وزن الآثار اليونانية — صفة الحضارة اليونانية — رأى ميسير — رأى دنكر — رأى روبرتسون — ريتز وريتان وزغر — نظريات تنسج للجدل — تأثير التمصب للرأى — اختلاط اليونان بسبب نبوغهم — النظم الاجتماعية والموقع الجغرافى — اليونان خليط من القبائل — هيرودوتس — الاسيرطيون يونان ، والاثينيون بلا سجة — ألبرت فور — تقادم الأفكار يكسبها قداسة — خطأ القول بأصالة الحضارة اليونانية — امتناع الاثبات الوافى — ثلاثة شعوب تخلق الحضارة — العلاقات بين مصر واليونان — قصر إكنوزس — تحالف أسيا تجاه مصر — ملحمة مصرية توحى بالالادة — تمثال أبولون — اليونان يقدون النماذج المصرية — تشابه بين القائل — شموليون وتاريخ الحضارات — سكة نفقات التاريخ ضرورى لتقويم الحكم — الفرعون إيزماتيك واليونان — أتمازيس والعطف على اليونان — استعمار اليونان لشمال أفريقيا ومصر — الحضارة المصرية فتنة العالم القديم — نظام المصريين الاجتماعى وسفر الموتى — الاعتراف السلبى لأوزيريس والوصايا العشر — شرائع اليونان وهل ترجع إلى شرائع مصرية — كان للمصريين أكمل حضارة قبل بدء التاريخ اليونانى — المدارس والمعابد فى مصر ، مراكز الثقافة — حرية اليونان فى هبوط مصر — الفكر المصرى وأثره فى اليونان — يوم الحساب الآخروى — أصول كلمات مصرية فى اليونانية — زخارف منتحلة من تماثيل مصر — تشابه فى العقائد وفى الميثولوجيا — تعليق على رأى « فور » — بدايات الفلسفة اليونانية — نشوء الفلسفة اليونانية فى إرُونيا — الهلينية

روح الفلسفة اليونانية — أثر الدين في الفلسفة عند اليونان — عقائد
تؤثر في العقل اليوناني — تغذية الدين الفلسفة — الفلسفة والشعر
— هينود — الكونيات الأثرية — فريسيديس الصور رُوسى —
هوميروس وشعراء الحكمة — أدوار الفلسفة اليونانية — العصر
الأول — العصر الثاني — العصر الثالث — القورينيون إحدى
شعب سقراط — تحصيل اللذة قاعدة في الحياة — استيلاء الشهوة
والتححرر من الألم — إيقاظ الضمير — اتجاه تحصيل اللذة —
الشهوة أقوى من الضمير — الضمير يحتاج إلى حكم العقل — الشهوة
لا تخضع للعقل — هل من أمل في تقويم الانسانية — الحيوان
والانسان — الانسان والتخلص من بحكمة الضمير بحسب الآداب
القديمة — تحصيل اللذة ليس قاعدة مثلى ، ولكنه ضرورى —
الايمان يجمع الشهوة — الحاجة إلى الشك — أرسططس واللذة —
تأملات ثانوية — مثل من عفا الأقدار — أرسططس وكوندورسيه —
حاجتنا إلى الآداب القديمة — مصادر الكتاب وعناصره .

تترامى الأشعة التي بعث بها الفكر اليوناني القديم من أغوار
الماضي السحيق سذبة وضئاحة ، فتضى الطلبات التي نابت بكلها
على المدنيات المختلفة منذ القرن الخامس قبل الميلاد حتى اليوم . ولا
جرم أنك أن تقع على شيء تحت الشمس لا يمت إلى الفكر اليوناني
بسبب ، كما يقول العلامة « جلبرت مري » الانجليزى . فكان
من أثر ذلك أن تطرّف البعض من مُقدِّمى المفكرين في العصر
الحديث ، إلى القول بأنّ الفلسفة اليونانية ، بل وكل الآثار التي
صدّرت عن الفكر اليوناني « أصيلة » ، غير مدخولة بعناصر غريبة
من الفلسفة أو العقيدة أو الفكر ، وأنّها لم تفلح بأى أثر من الآثار ،
التي نشأت قبل مدنية اليونان في الشرق .

أثر الفكر
اليوناني

هل الفلسفة
اليونانية أصيلة

ولا شك في أن الذين يذهبون هذا المذهب لهم المبررات التي تؤيد زعمهم ، ولهم الأسباب التي يرتكزون عليها في الحكم بأن الفكر اليوناني « أصيل » ، نشأ في عقول الاغريق القدماء ، وعنها صدر ، من غير أن يكون للحضارات الأخرى أثر فيه ، قليل أم كثير . فإن العظمة التي نشهدها في أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأرسطبس وديمقريطس وأبيقور ، دع عنك فيثاغورس وطاليس وأبقراط وجالينوس ، لعظمة تفوق كل ما تقدمها من صور النبل الانساني ، إن لم نقل إنها تفوق كل ما عبقها حتى اليوم ، مع قياس الفارق بينهم ، وم رواد الفكر ، وبين المحدثين ، ورثة هؤلاء الرواد العظام ، والفاصل لا يقل عن خمس وعشرين قرن من الزمان !

عظمة اليونان

ولك أن تقدر بعض الآثار التي ظهرت خلال تلك القرون ، بأن تعي أن الانسانية شهدت فيها نشوء النصرانية والاسلام ؛ وشهدت نشوء ما لا يحصى من مذاهب الفلسفة والعلم والأخلاق ؛ فلم تقلت ناحية من هذه النواحي ، من التأثير بمبتكرات الفكر اليوناني ، تأثراً عميقاً بالغ المدى . فلا عجب إذن أن يكون لهذه العظمة أثرها في المغالاة التي تقع عليها في تقدير بعض الكتاب آثار اليونان ، تقديراً ينفون به كل علاقة فكرية تربطهم بالحضارات الأخرى .

مغالاة في التقدير

ومهما يكن من أمر اليونان وتأثرهم أو عدم تأثرهم بما سبقهم من منتج الفكر البشري ، فإن الأمر الذي لا نشك فيه أقل شك أن أثر اليونان فيما تبعهم من المدينيات بالغ أقصى المدى ؛ في حين أن تأثرهم بما سبقهم من المدينيات ناهه قليل . ومن هنا نستطيع أن نقول ، بغير حرج : إنهم بحق رواد الفكر الانساني ، والمعرفة ، على اختلاف صورها ، وعلى تباين ملابساتها .

وزن الآثار اليونانية

فالمدينة اليونانية أرقى المدينيات القديمة . هذا إلى أنها خلاصة

صفة الحضارة اليونانية

ما وصل اليه الشكيق العقلي في الأعصر القديمة . أما تأثر اليونان بما سبقهم من الحضارات ، فإن ثقافة المؤلفين قد اختلفت فيه مذاهبهم ، وتدابرت آراؤهم . غير أن كثرة القائلين بأن الفكر اليوناني قد اغتذى وكسب من غيره ، ترجح كثرة القائلين بأن الفكر اليوناني « أصيل » نشأ في ثرى اليونان ، وتكيف في ثنايا العقل اليوناني ، غير مدخول بأى لقاح خارجى أو وراثه أجنبية .

فالعلامة « ميير » — Meyer — الالماني — على أن المدنية اليونانية لم تبدأ في الارتقاء الحقيقى إلا بعد أن احتكت بالشرق في « إيوليا » — Aeolia — وإيونيا — Ionia — في آسيا الصغرى ، حيث كان في تلك البقاع مدنية أرقى من مدينة الاغريق .

ويقول العلامة « دنكر » — Dunker — « لم يبق من شىء في مدينة اليونان لم يتأثر من اتصالهم بمدنيت آسيا الصغرى حتى دينهم . فانه على الرغم من أنه يكاد يكون خاصا باليونان ، ونشأته ذاتية بينهم ، فانه تأثر بأديان الشرق ، واقتبس الكثير من أصولها ومعتقداتها » .

أما الأستاذ « روبرتسون » — Robertson — فيقول في كتابه « تاريخ حرية الفكر » (ج ١ ص ١٢١) « إننا — مهما قلبنا وجوه الرأى ، وأمعنا في البحث ، فأنالا نعثر على مدينة يونانية أصيلة ؛ أى مدينة ليس فيها أثر من مدنيت آخر » . ثم يقول في نفس الكتاب ص ١٢٢ — « إن الاعجاب الشديد باليونانيين ، قد حمل كثيرا من الباحثين وأصحاب الرأى إلى أن ينسكروا حقيقة تأثر المدنية اليونانية بمدنيت الشرق القديمة ، حتى أنهم لم يكتفوا بانكار ذلك الاثر ، بل تطرقوا إلى القول بأن الفكر اليوناني وليد بلاد اليونان ، تأسل فيها ونشأ ، غير متأثر بشىء مما سبقه من منتجات الفكر الانسانى وجهوده » .

دوى ميير

دوى دنكر

دوى روبرتسون

ذلك في حين أن الذين ينكرون تأثير المدنية اليونانية بنورها ،
ثقافة من الباحثين أمثال العلامة « ريتز » — Ritter — الألمانى في
كتابه « تاريخ الفلسفة القديمة » والفيلسوف « رينان » —
Renan — الفرنسى في كتابه « تاريخ الأديان » والعلامة « زلر » —
Zeller — في كتابه « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، وهم يجمعون ، كما
يبدو عنهم غيرهم من الكتّاب ، على القول باستقلال الثقافة اليونانية عن
غيرها من ضروب الثقافات الانسانية .

ولا نريد أن نستطرد إلى سرد البراهين التى يقيمون عليها مذهبهم ،
فإنها تتركز على نظريات ، تتسع للجدل والنقاش . ذلك في حين
أن اتصال تيار الفكر ، ونشوء الحضارة اليونانية في حوض البحر
المتوسط ، مهد كل الحضارات القديمة ، والعلاقات التجارية التى
كانت قائمة بين كل الشعوب التى نشأت شرقية ، تزودنا بمبرجات
قوية تميل معها إلى القول بأن الحضارة اليونانية ، نشأت متطورة
عن مدنيات أخرى .

هذا ما يؤيده الأستاذ « روبرتسون » في كتابه الذى أشرنا إليه آنفاً
إذ يقول في ص ١٢٢ : « إن التعصب لبعض الصفات التى تتصف بها
الأمم ، والافتتان بما لبعض الشعوب من نبوغ وعبقريّة ، أمران سافا
بعض الكتاب ، وفئة من كبار الباحثين ، إلى الأخذ بأراءهى إلى
ناحية الرجم بالغيب ، أقرب منها إلى مناهج العلم اليقيني . على أنه من
أقرب الأشياء إلى الحق ، أنك إذا رأيت أمة في التاريخ أخذت تضرب
بهم في مدارج الارتقاء الفكرى والفنون ، وبقيّة مطلوبات الحياة
ومستحداثاتها وضروراتها ، وأنها بدأت تخطو في سبيل ذلك خطوات
سريعة ثابتة ، حكمت بأن تقدمها على هذا النمط ، إنما يرجع إلى ما أحدثه
اجتكاكها بأمم أجنبية عنها ، من الانعكاس الذى يظهر أثره في صفاتها

تأثير التعصب
للرأى

ومشاعرها ومتجباتها . أنظر في المدينيات الأولى كمدنية أشور ، أو حضارات بابل والكلدان ومصر ، فانك تجد أن ارتقاءها المدني كان بطيئاً ، واستجماعها لأسباب الرق والتثقيف العقلي ، كان أبطأ . وذلك يدل على أن سرعة الارتقاء المدني ، يرجع إلى ما يؤثر في الأمم ذوات المدينيات المستحدثة الثابتة القوية ، في عصرها ، من المنهات التي تسممها من معارف الأمم الأجنبية عنها ، وفكراتها وطرق تثقيفها عامة .

ثم يقول : « أما تفوق اليونان في عصور مدينتهم القديمة المعروفة في التاريخ ، فلا يرجع على ما تقدم ، إلى نبوغهم وتفوقهم الذاتي تفوقاً خارقاً للعادة ، كما يدعى كثير من الباحثين ، بل يرجع ، استنتاجاً وعقلاً ، إلى ما طرأ على صفاتهم المدنية من نشوء وتطور ، كان سببه اختلاطهم بغيرهم من الشعوب المجاورة لهم حيناً ، ومن طريق ما وضعوه من النظم الاجتماعية حيناً آخر . ناهيك بموقع بلادهم الجغرافي وتخطيط أرضهم في الداخل تخطيطاً أوسع بين المدن المختلفة سبيل المنافسة . خلا ما تؤدي إليه المنافسة من رقي في الصفات المدنية ، التي تركز عليها قواعد العمران » . ثم يقول : — « إن البحوث التاريخية تدل على أن اليونانيين القدماء في فجر مدينتهم كانوا خليطاً من قبائل شتى ، وزاد اختلاطهم على مدى الأيام ؛ كما أن معارفهم وعلومهم ، ترجع ، أول الأمر ، إلى سكان تراقيا — Throce — وهم ليسوا إغريقاً ؛ وكانوا يعبدون إله الشعر »

اختلاط اليونانيين
سبب نبوغهم

النظم الاجتماعية
والموقع الجغرافي

اليونان خليط من
القبائل

هيرودوتس

ونقل الأستاذ روبرتسون عن القدماء أقوالاً تاريخية تؤيد مذهبه فنقل عن « هيرودتس » أن أصل اليونان قبيلة حريصة ذات نفوذ واحترام عظيمين ، فتبعها كثير من القبائل الأخر التي كانت آخذة بتقاليدهم ، وصرفت على نفسها اسم القبيلة (اليونان) . ونقل عنه أيضاً : « أن الاسبرطيين يونان وأن الاثينيين بلاسجة — Pelasgians —

الاسبرطيون يونان
والاينيين بلاسجة

ولكنهم مع الزمن اصطبغوا بصبغة اليونان وتعلبوا لغتهم . ونقل عن « تيوسديمس » قوله : « غير ميسور أن نعثر في العصر التاريخي على شعب يوناني أصيل لم تجر في عروقه دماء دخيلة من قبائل آخر » ويتخذ الأستاذ « رويرسون » هذه الأقوال دليلا كافيا لاثبات أن الحضارة اليونانية قد تطورت باللقاح السلالي ، وأنها لم تنشأ غير متأثرة بغيرها من الحضارات القريبة منها ، أو البعيدة عنها .

البيرون

أما علاقة اليونان بغيرهم من الأمم المتحضرة ، وبخاصة مصر القديمة ، فإن الأستاذ « أليز فور » الفرنسي ، قد أبان عنها في تقرير علمي مسهب نقله بحروفه لنفاسته . قال الأستاذ « فور » . (١)

تقدم الفكرة
يكسبها قداسة

« إذا غرست التقاليد أصول فكرة من الأفكار ، سواء أكانت عقلية أم فنية أم أخلاقية أم من أي ضرب آخر من ضروب الثقافة والمعرفة ، ثم درجت عليها الأجيال المتعاقبة ، فأنها لا تمحص ولا تتحجر ، بل ولا تعرض على محك النقد ، لتبلى نصيبها من الصحة والخطأ . ذلك بأن تقريرها في الأذهان يدخلها في حظيرة النحل المقدسة ، ويرفعها إلى مرتبة العقدة الثابتة ، التي يعد بحشها تدنيسا لقداسها ، وتهجما على حرمتها » .

« من هذا أن كثيرا من مشهورى العلماء والفلاسفة وناهبى الكتاب والمفكرين ، قد أخذوا بأفكار في نشأة الحضارة اليونانية ، بطلانها من الوضوح والجلاء ، بحيث يمكن أن تدركه عقول أقل من عقولهم هبة وملكة واستعدادا » .

« فقد قيل : إن الحضارة اليونانية — أم الحضارة الغربية — ليست مدينة بشئ إلا لنفسها . فردد هذا القول كتاب اتفقوا في

خطأ القول بأصالة
الحضارة اليونانية

(١) سبق أن نشرت السياسة الاسبرطية جزا من هذا الفصل والبا يعود الفضل في اثباتها اليه . وقد أعدنا مراجعته على الأصل وأصلحنا فيه بعض الشيء قبل انبائه هنا .

الفكرة ، وان اختلفوا في طريقة التعبير عنها ، ورموا جميعا إلى إثبات أنه في تلك البقعة الفريدة الممتازة ، استقى شعب مختار من شعوب البشر كل غرائب الفن ، ومدeshات العلم ، وروائع الأدب والفلسفة ، مستمدا أصولها من ذات نفسه ، ومن أعماق وجدانه . »

« والغرض من هذا البحث إثبات ما ينفي ذلك ، وإظهار أن اليونان ، وبخاصة في الفلسفة ، قد استقوامعلوماتهم ، إلى حد ما ، من مصر القديمة . »

استماع الابيات الواقي « على أن الاحاطة الوافية بما يمكننا من إثبات ذلك إبنائنا كاملا أمر عسير . ذلك بأن هذه المسألة لن تحلّ عقدتها اليوم . ولكن رسم القاعدة التي ينبغي علينا أن نتبّعها ، وشرح طرقها ، أمر لا يخلو من فائدة . ولا ريب في أن عملنا يشر ويؤق أكله ، اذا استطعنا أن نجلب حجرا واحداً نضعه في أساس البناء الذي سيتمّه غيرنا في الأيام المقبلة ، بعد أن يضرب علم العاديات المصرية بقدم ثابتة في سبيل التقدم الذي يحقّ لنا أن نعتبط بتباشيره ، معتقدين أننا سوف نبلغ فيه شأو الكمال ، قياساً على ما أنتم العلماء الذين ترسموا خطوات شموليون ، ومن تقدّمه من البحوث المنقّبين ، من الأعمال الباهرة إلى يومنا هذا . »

عملت على نشوء الحضارة ثلاثة شعوب ممتازة بمقدرتها الابتكارية ؛ هم المصريون والسكندان وأسلاف اليونان . ومنهم استمدّت الثقافة اليونانية عناصرها . ولقد كان لمصر في العمل الذي تكاتف عليه هذه الشعوب الثلاث أثر رئيس . فأنها كانت في طليعة الأمم جميعاً من حيث التأثير في أسلاف اليونانيين ، أولئك الذين ورثهم (الايونيون) وأغارقة العصر الأوّل . ولقد دلت الاحاطة في جزيرة « كريت » — إقريطش — وفي جزر (الفلورنيز) وفي آسيا الصغرى من حول مدينة (طروادة) على حضارات ربت ونمت في خلال الألفين : الثاني

ثلاثة شعوب تتلاق
الحضارة

والثالث قبل الميلاد . حضارات اتسمت بسمات عامة مشتركة ، فيها دلائل على تأثير شرقى بقدر ما ، ومثلها أوجه من الشبه كبيرة ، في آثار من منشآت الفن المسمى ، وضروب من الفن المصرى ، سواء أفى الزخرف الصناعى أم الفنى .

العلاقة بين مصر
واليونان

« وهناك دليل قاطع على وجود علاقات بين سكان اليونان وبين المصريين ، حتى لو آثرنا ان نعتبر الفن المسمى ، هو المؤثر فى الفن المصرى ، لا العكس . وقصر « إكنوزوس » الذى اكتشفه مستر « إيفنز » فى جزيرة (إقريطش) يرجح أنه قد بنى على مثال الفن المصرى ، وطبقاً لقواعد البناء والعماره المصريه . ولا بد أن هذا القصر قد شيد بين سنة ٢٥٠٠ وسنة ١٨٠٠ قبل الميلاد . ومن المحتمل أن يكون بين سنة ٢٢٠٠ وسنة ٢٠٠٠ . وهذا يدل على أن العلاقات بين اليونان ، أو على الأقل بين أسلافهم ، وبين المصريين ، كانت موعلة فى القدم . ولكننا سنقول إن القصر بنى قبل ذلك . أى حوالى سنة ١٢٠٠ أو سنة ١٣٠٠ قبل الميلاد . »

قصر إكنوزس

« ولكن المحقق أنه شيد بين سنتى ١٠٠٠ و ١٤٠٠ ، أى خلال الحرب الطروادية ، أو قبل نشوبها . ومن هنا نرى أن أهل أسيا كانوا متحالفين تجاه مصر ، وكان هذا التحالف مكوّناً من التكرين والدانيين والترهينين وغيرهم . ولقد أكد بحاث أن الملحمه التى نظمت فى التقي بالتصاير الفرعون رمسيس الثانى - ميزوستريس - من ملوك الأسرة التاسعة عشرة على أهل سوريا ، كانت الأصل الذى أوحى إلى (هوميروس) نظم الالسياده . ولا مسوغ للشك فى أنها أثارت ضجة بداهة - وكما هو طبعى - فى مصر نفسها . إذ أن أصلها قد حفر كته أو بعضه ، فى معابد كثيرة . زد إلى هذا أن الاسويين ، اللذين احتكوا بحضارة النيل فى الحرب أو التجارة أو المعاهدات ، قد حملوا من غير شك صداها إلى

تحالف أسيا
تجاه مصر

ملحمه مصريه
توحى بالإياده

أسماع اليونان ، الذين كانوا في بدء الدخول في دورهم التاريخي . ولكن استنتاجنا من ذلك أن الملحمة المصرية قد أثّرت ضرورة في نظم الالياذة ، أمر غير مقطوع به . وأى تأثير لمصر في اليونان من هذه الناحية ، عرضة للشك . والظنون . وإذن يكون من العبث محاولة بحثه هنا .

« ولكن إذا تأملنا في التشابه السكلي بين تمثال أبولون — Apollo الذى عثر عليه بالقرب من « قورنثية » وبين التماثيل المصرية للدول القديمة ، نترك الفروض ، ونندلف إلى الحقائق . ونقرّر الآن أنه لما كان الأسلوب التقليدى هو الطراز الذى كان سائداً في العصور المتأخرة من تاريخ مصر ، ولما كان الفنانون يقلّدون الآيات الفنية التى جاءها أسلافهم سححت الفرصة لليونان لتقليد النماذج المصرية من كل عهد ومن كل مذهب قى ، حتى قبل أن يرخص لهم الفرعون « إيزاماتيك » بالدخول في وادى النيل . وما هو أشدّ إثارة للدهشة ، التشابه بين التماثيل الجالسة التى تملأ جانبي الطريق المقدّس الموصل إلى معبد « رديميان أبولون » في « مليطس » وبين التماثيل الجالسة في مصر ، والتي يرجع عهد بعضها إلى أبعد العصور . وتماثيل « مليطس » أيديها موضوعة على الركب وسيقانها متلاصقة ، مثل التماثيل المصرية . ويمكن للإنسان أن يلحظ هذه المشابهة بسهولة ، إذا قارنها بتماثيل « ممنون » التى أقامها « أمنوفيس » الثالث ، من الأسرة الثامنة عشرة ، وهى متقدّمة على النماذج اليونانية بقرون عديدة ، ربّما قاربت ثمانية قرون . ومثل هذه النماذج إنما تدلّنا على أن الحضارة اليونانية المبكّرة أو حضارة أسلاف اليونان ، والحضارة « الايونية » المستتيرة ، قد تأثّرتا بالحضارة المصرية . »

تمثال أبولون

اليونان يقلّدون
النماذج المصرية

تشابه بين التماثيل

« وبفضل « شمبوليون » وحلّه للرموز الهيروغليفية ، وبفضل

شمبوليون وتاريخ
الحضارة

عمل العلماء الذين جاءوا من بعده ، وصرفوا جهودهم لردّ مصر القديمة إلى الحياة ، أصبحنا اليوم في موقف يمكننا من تكوين فكرة في الأصول المنقوشة على الحجر ، أو المكتوبة على ورق البردى . وقد تألفت مجموعة وافرة من المخطوطات من كل نوع بفضل جهود علماء العاديات المصرية ، الذين زادوا إلى ثروة العلم باكتشافاتهم ، وباصلاحهم أخطاء عديدة عن حضارة مصر ، كانت قد حازت الثقة من قبل . وللأسف أن هذه المخطوطات ، على كثرتها ، ليست في الحقيقة غير جزء قليل من الكتب الكثيرة التي كانت مكدسة في المكاتب وفي معابد الفراعنة . ولذا لا تزال عملية سدّ الثغرات باقية . وهذا هو سبب اختلاف المؤرخين ، وتفرّقهم شيئا وأحزابا ، في تفسير ديانة مصر القديمة . ونحن مرغمون على الرجوع إلى المخطوطات التي بين أيدينا وتحت تصرّفنا ، ومضطرون إلى أن نستنبط منها النتائج التي تعتبر بالنسبة إلى حالتنا الدليّة محتملة ، ان لم تكن باتّة نهائية . وعلى أقلّ تقدير ، يمكن أن يكون في استطاعتنا اعطاء فكرة حقيقة عن الحياة العقلية والأخلاقية لمصر في ألف السنة الأولى قبل الميلاد ، وبخاصة في القرنين السابع والسادس — أى في الوقت الذي تأكدت فيه العلاقات بين مصر واليونان . وسنرسم الآن صورة عامّة لتلك الحضارة الزاهرة . ولكن قبل الاقدام على ذلك سنختبر كيف حظى اليونان بالوصول إلى وادى النيل .

سدّ ثغرات التاريخ
ضرورى لتفويم
الحكم

فرعون إيزاماتيك
واليونان

« حوالى سنة ٦٥٠ قبل الميلاد ، ولأسباب سياسية لا تعنيننا هنا ، دعى الفرعون « إيزاماتيك » الأوّل ، مؤسس الأسرة السادسة والعشرين ، اليونان من أسيا الصغرى لنصرته . ومن ذلك الوقت إلى ما بعده ، وفى ظلّ رعاية هذا الملك وخلفائه ، أعطيت لهم اقطاعات خاصة عند مصبّ النيل . »

وفي القرن السادس (ق. م.) اشتهر الفرعون « أمازيس » بسياسة العطف على « الهلنستيين » — Hellenistics — وقد خصّص لهم اقليلا لاستعمارهم ، ابتنوا فيه مدينة يونانية كاملة اسمها « منفّرَاطيس » ، وألقوا برجالهم أيضاً في بلاد مصرية مختلفة ، مثل ممفيس وعبيدوس ، وفي الواحات الكبيرة . وهكذا انتشرت في مصر طوائف وأشتات من اليونانيين ، مختلفة الأصول والسلالات ، منهم الاغريق والايونيون والكاريون ، ويونان من آسيا الصغرى ويونان من الجزر ومن « قورثية » — Cyrene — بشمال أفريقيا غرباً . ومن أسباب هذا الذبوع والتكاثر ، قوة الخصب ورطوبة الثرى ، ورخاء الحياة وسلاستها . ولم تكن أسباب هذه الرفاهة مقصورة على ليونة العيش وغزارة الموارد المادية وحدها ، بل ترجع أيضاً الى خلق السكان الهادى . الوديع المشيع بالحضارة السامية ، والذي صفله التقدم الراقى ، حتى لقد قال المسيو « ملهود » — « انها لحقيقة ذات بال انّ العلم والحضارة اليونانيين ، لم ينتحشا إلاّ بعد تلك الهجرة » .

« وفي ذلك الوقت ، كانت الحضارة المصرية فتنة الناظرين ، وعجب السامعين . ورغم الانحطاط والتدهور السياسى ، الذى استمرّ عدة قرون ، والذي بدت أعراضه في كلّ ميدان من ميادين العمل — ولوائه قد غولى في تقديره — فانّ تسمّ الأسرة السادسة والعشرين عرش مصر ، كان بداية عودة الحياة الى الفنّ ، ودليلا على أنّ العلم والأدب قد نهضا نهضة بعثت عهد الفراعنة السابقين الزاهر ، من رموس الماضى » .

أمازيس واللطف
على اليونان

استعمار اليونان
شمال افريقية ومصر

الحضارة المصرية
فتنة العالم
القديم

« كانت التصورات الاخلاقية الراقية قد ملكت نفسية المجتمع . وكانت منبئة في مجموعة منظّمة من القوانين المدنية والجناية ، قد بهر تنسيقها وحسن نظامها القدماء . والفصل الخامس بعد العشرين

نظام المصريين
الاجتماعى وسفر المولى

من « سفر الموتى » ، وهو الذى يشمل تركيبة الروح ، والمسمى بالاعتراف السلبى أمام محكمة «أوزيريس» ، يكشف لنا عن خلاصة الآداب المصرىة ، وبربنا سموّ مشاعرهم الأخلاقية ، ورفعها وتساميها . ولأسباب معقولة ، قورن هذا الاعتراف السلبى ، بالوصايا العشر عند العبرانيين . ونجد من المؤلفين القدماء ، الذين وصلت الينا كتبهم على مهابط السنين ، وبخاصة «هيرودوتس» و «ديودورس» ، يرهاناً على أنّ هذه الشريعة الأخلاقية ، كانت مستمدة من القوانين والشرائع المصرىة . أما « ديودورس » فيحاول أن يجعلنا على الاعتقاد بأنّ « صولون » — Solon — قد استعار بعض قوانينه من المصريين . وهذا محتمل إلى حدّ كبير ، قياساً على تفوق مصر على جيرانها تفوقاً كبيراً ، وعلى التأثير الذى لا يدفع ، والذى لم تكن مصر لتضعف عن تسليطه على قوم فى زهرة شبابهم ، متلهّفين إلى العلم ، ولهم مواهب سامية ؛ ولم يكونوا بعد ، قد أطلقوا العنان لقوتهم الابداعية ، وكانت عبقريتهم الغريبة الباهرة ، ستنتفع عنها الآكام ، بعد « صولون » ، بقرن واحد ..

الاعتراف السلبى
لاوزيريس والوصايا
للعشر

شرائع اليونان
وعل ترجع الى
شرائع مصر ؟

« وقيل ظهور اليونان فى التاريخ الحقيقى ، كان المصريون هم الذين أوجدوا أكمل حضارة ، وأقن وأزهر مدينة . وكان التعليم منتشراً فى مصر انتشاراً واسعاً . وعدا طبقة الكهنة الذين كان لهم احتكار العلوم والآداب ، كان هناك عدد عظيم من كتّاب الدواوين ، ورجال الحكومة ، يمثل العنصر المتقّف من السكان . وكان لكلّ مدينة عظيمة مدرسة واحدة ، أو عدة مدارس متّصلة بالمعابد ، ويتكوّن منها كليات دينية حقيقية . وتدلّ التقاليد على أنّ أعظم علماء اليونان ، وأغلّ فلاسفتها ، كانوا يتردّدون على هذه المدن العظيمة . وكانت أكثر المدن رواداً وقصاداً سايس وبابسطيس وتيس وهليوبوليس

كان المصريين أكمل
حضارة قبل
التاريخ اليونانى

المدارس والمعابد
فى مصر
مراكز للتعليم

وعيدٌوس وطيّة . وكانت كلّيّة هليوبوليس الكهنوتية ، طائفة الصيت ، وكان يؤتمها اليونانيون ويعتبرون وفودهم عليها جزءاً من برنامجهم التعليمي . وفي عهد الأسرة السادسة والعشرين ، أى من وقت تولّى « إيزاماتيك الأول » إلى وفاة « أمهس » واستيلاء الفرس على مصر ، أى من سنة ٦٥٠ إلى سنة ٥٢٥ قبل الميلاد ، كان يمكن لليونان أن يؤتموا وادى النيل ، ويعيشوا فيه في أحوال مواتية ، لاتقطعهم عن الدرس والمطالعة ومذاكرة المعارف . وفوق ذلك ، فانه لم يحدث تحت سيطرة الفرس ما يعوق السائحين والمؤرخين والسياسيين عن السفر والتنقل . خلال الديار المصرية ، يدرسون عاداتها وفنونها ومعتقداتها الدينيّة . ولقد يعطينا المؤرخ « هيرودوتس » مثلاً من ذلك فيما كتب .

حرقة اليونان في
هبوط مصر

« لقد أظهرنا إمكان وجود العلاقات العقلية بين مصر واليونان . والآن سنختبر طبيعة هذه العلاقات . وليست المسألة مسألة إثبات . وراثته فلاسفة اليونان المبكرين المباشرة للأفكار والتصورات المصرية ؛ فهذا شيء عسير ، يصعب أن نحلم بتحقيقه في حالتنا العلميّة الحاضرة . والامر هنا يدور حول إثبات أنّ الفكر المصرى ينبغى أن يكون قد أثر بعض التأثير في الفكر اليونانى . ومن ناحية أخرى نرى أنّه من الضروري تجنّب الخطأ المضاد لذلك ، وهوانكار أيّة علاقة للمملكة ما بالممالك الأخرى التى تجاوزها ، حتى بالممالك البعيدة عنها ، وبخاصّة إذا كانت الأخيرة مباداة للأدب والفنّ والعلم . »

الفكر المصرى
وأثره في اليونان

« أخذ اليونان أفكارهم عن يوم الحساب بعض الشيء عن المصريين . ومن أجل ذلك كانوا كالمصريين ، يعتقدون بوجود روح مجنّحة خالدة . وكانت الروح تمثّل على الآثار المصريّة وفي المقابر بصورة طائر ذى رأس بشرى . ويلزم أن يكون اليونان قد أخذوا صورة الجنة من مملكة الموت ، التى كان يحكم فيها « أوزيريس » . »

يوم الحساب الأخرى

« ولا مجال لنكران المشابهة والتقارب في الجرس بين كثير من الكلمات المصرية ، وبين عدد عديد من الكلمات اليونانية ، التي تدلّ على معنى واحد . وفضلا عن ذلك فإنّ الفُنيّ والنيل ، تلك التي تصوّر المصريون وجودهما في العالم الآخر ، على مثال النيل الحقيقي ومُنيّة الأرضيّة ، اتخذها اليونان نماذج لأنهر العالم السفليّ وبحارياه ومُنيّة ومن الصعب أن نشكّ في الأصل المصريّ لكلمة Rhudamanthu- فهي مأخوذة أصلا من الجملة المصرية — Ra - in - amenti — وهو « رع » إله الشمس ، في — Amenti — وهي الحياة المقبلة . وكلمة — Charon — للبلاّح في العالم السفليّ ، مأخوذة من الكلمة المصرية — Karon — ومعناها زورق أونوتي . وقد أوحى فكرة حساسة الموتى أمام محكمة « أوزيريس » إلى اليونان أفكارا مشابهة لها . والزخرف على ترس « آخيل » ، مستمدّ من التماثيل النصفية المصرية . وقد صبغت أساطير يونانيّة كثيرة بعناصر مجلوبة من مصر ؛ مثل أسطورة « هيرقل » ، فإنّ الأصل المصريّ ظاهر فيها . ومثل أسطورة أطلّس حامل الدنيا برمته على منكبيه . وهي فكرة تضرب جذورها في أصول أشهر الخرافات المصريّة . »

أصول كلمات مصرية
في اليونانية

زخارف متحلّية من
نماذج مصرية

تأثير في العقائد
وفي الفلوجيا

« وكان اليونانيّون وهم يطوفون بالمدن المصريّة يحملون الآثار والمعابد قيد عيونهم ، ومرمى أبصارهم . وكانت هذه المشاهد جلّ ما يحتاجون إليه ، لتدريب خيالهم اليقظ الوثاب القدير على تصوّر . وإذا انتقلنا من الأساطير والاعتقادات الدينيّة ، إلى الأفكار الأكثر استغراقا في الفلسفة ، نجد أثر التأثير المصريّ في اليونان . ففكرة العدالة العالِيّة التي نراها في « هسيود » ، فكرة مصريّة بجته . و « تاميز » اليونانيّة ، هي « ما » المصريّة ، آلهة الحق والعدل ، ويتمثّل في شخصها القانون الأخلاقيّ ، والسنن المرعيّة في المجتمع ،

وينمو لهيئتها الفرعون نفسه . كذلك تنجّه أفكارنا نحو مصر كلّها
قرأنا في « هسيود » تقديره حياة العمل والجهاد ، والسّير في منهاج
الفضيلة . وكذلك عند ما ينصح لنا بالسعي الحرّ الجري . »



معلق على رأى فور هذا جوهر ما يراه الأستاذ « فور » من حيث علاقة حضارة
اليونان بمصر خاصّة ، وما جاورها من الحضارات الأخرى عامّة .

على أنّ لنا أن نذهب في رأى الأستاذ « فور » وما يماثله من
الآراء كلّ مذهب ؛ ولنا أن نقول بأنّ اليونان اقتبسوا من المصريين
شرائع ومبادئ عليّة ، في على العدد والهندسة ، وأنّهم اتحلّوا
مذاهب دينية أو ميشولوجية أو فنية ، وأنهم نحتوا وصوّروا على مثال
الفنّ الفرعونى القديم . لنا فى مثل هذا أن نقول إنّهم اقتبسوا شيئاً
من مصر ، أو أشياء من مختلف الحضارات الأخرى ؛ فإنّ باب
البحث فى ذلك واسع ، وميدان التّقيب فسيح . أمّا فى فروع
الفلسفة ؛ فباب البحث ضيق ، وميدان المقارنة والاستنتاج غير
فسيح . ولك أن تنظر من ناحية واحدة فى الطابع الذى اصطبغت
به الفلسفة اليونانيّة ، والطابع الذى ظهر جليّاً فى آراء المصريين أو
غيرهم من الأمم القديمة ، التى يجوز أن نقول إنّ اليونان قد اقتبسوا
من آرائهم الكونيّة ، لترى أنّ الفلسفة اليونانيّة كانت منذ نشأتها
الأولى ، بعد أن اجتاز اليونان الدور الميثولوجى ، ربيبة المدارس
الزمنية ؛ فى حين أنّ كلّ فكرة نشأت فى مصر وغيرها من الأمم ،
ذوات الحضارات القديمة ، وكانت تمت إلى الفلسفة بسبب ، إنّما
ترجع إلى أصل دينى ، نشأ بين جدران المعابد والهيكل ، وحوطت
بسياج من النزعة الدينيّة أفقدها الروح الفلسفى ، أى روح التحرّر
من التقليد والمذهبية .

بدايات الفلسفة اليونانية ، بعد أن ألفت حضارة اليونان
بهذه العناصر الأجنبية ، فلها وجوه أخرى ؛ نمضى في ذكرها
باختصار ، لنعطى القارى صورة موجزة منها .

إنَّ أوَّل حقيقة تصادفنا عند البحث في بدايات الفلسفة اليونانية ،
أنَّها نشأت في المستعمرات الايونية — Ionian — في آسيا الصغرى .
لهذا نجد أنَّ الفلسفة اليونانية لم تخصص في كلِّ أدوار نشوئها
وتطوُّرها من الصبغة الشرقية ، التى تظهر في كثير من نواحيها ؛ سواء
أفى الشكل ، أم فى الموضوع ؛ وسواء أبلغ هذا الأثر من الرجحان
والوزن ، الدرجة التى يذهب إليها بعض المؤلِّفين أمثال « روث »
Roth — و « غلاديش » — Gladiech — أم كان غير ذى أثر
كبير كما يقول « زلر » — Zeller — وغيره من الذين ألتفوا في
تاريخ المذاهب ؛ فإنَّ المحقِّق عند « ترنر » — Turner — أنَّ
الفلسفة اليونانية قد اختصت منذ البداية بروح كانت في طبيعتها هليانية .
— Hellenistic — لهذا نجد أن اليونان قد نظروا فى الكون ، عند
أوَّل تأملهم فى الكونيات ، بعين لم تغش عليها المجازات ولا الأساطير .
أما الفرق بين فلسفة الشرق ، والبدايات الفلسفية الأولى فى بلاد
اليونان كما وضعها فلاسفة الطبيعة فى « إيونيا » ، فعظيم ، كالفرق بين
غابات الهند القديمة ، التى نشأت فى ظلها صور الفلسفة الشرقية القديمة ،
وبين شواطئ البحر المتوسط الزاهية المليئة الهواء .

على أنَّ الدين عند اليونان لم يؤثِّر فى الفلسفة إلَّا من طريق غير
مباشر . ذلك بأنَّ العقائد الدارجة ، كانت من البساطة بحيث تعجز
تأملاتها وتصوُّراتها وأخيلتها ، عن أن تؤثِّر فى عقل الفيلسوف
تأثيراً يثبت فيه على الزمان . ومن هنا كان الأثر الذى خلقتة العقائد
فى بلاد اليونان ، متبادلاً فى طبيعته للفلسفة .

بدايات الفلسفة
اليونانية

نظر الفلسفة
اليونانية فى
إيونيا

المليئة روح
الفلسفة اليونانية

أثر الدين فى الفلسفة
عند اليونان

ولكنك على الرغم من هذا ، تجد أن العقائد الدارجة ، قد استطاعت أن تحتفظ في العقل اليوناني بوضعة تصورات ، ظلت حية فيه . ومن هذه التصورات تخيل « الصّورة » والاحساس بالتناقض . وكان هذا باعث من أقوى البواعث التي تضع الفيلسوف ، الذي يريد أن ينظر في حقائق الأشياء كما هي كائنة ، موضعاً يتعذر عليه فيه أن يستقبل بنظره الفلسفي تماماً ، أو أن يفسق كلفة عن هذه التصورات ، ولا يجعل لها من عقله وتأملاته نصيباً . ومن هذه السبل وحدها استطاعت الديانة اليونانية ، أن تولد في التأمل الفلسفي رغبة ملحة ، تدفعه إلى النظر الكلي ، أي في الكلّيات . وكانت تلك الرغبة في عصور التأمل عند اليونان عضداً قوياً ، ساعد الفلسفة اليونانية على أن تبلغ قمتها العليا ، وأن تصل إلى غايتها القصوى .

عقائد تؤثر في
العقل اليوناني

على أن الدين اليوناني استطاع من ناحية واحدة أن يغذي الفلسفة اليونانية من طريق مباشر ؛ إذ أمدها بفكرة « الخلود » وهي عقيدة احتفظت خلال كل التطورات الفلسفية التي تناوبت عليها ، بأصلها اللاهوتي . فان « أفلاطون » مثلاً ، يشير إلى أنها فكرة ترجع إلى الأسرار الأورفية — Orphic — وهي أسرار امتزجت فيها التأملات بالعقائد .

تنمية الدين والفلسفة

كذلك وجدت الفلسفة اليونانية في الشعر ، كما وجدت في العقائد الدينية ، أداة للتعبير عن طبيعتها . فان « التأمل الفلسفي » أدق معانيه ، قد سبقه في الوجود محاولة « التصور » أن « يصور » لذاته أصل الكون ونشوته . والدليل على هذا ، أن « هوميروس » قد صور في أشعاره أمثالا من الشخصيات الأخلاقية ؛ فان « آخيل » يمثل الخلق الثابت الذي لا يقهر ، و « هكتور » يمثل الشجاعة والفروسة ، و « أغاممنون » يمثل الهيبة الملكية ، و « نسطور »

الفلسفة والشعر

يمثل الخلق الهادى الرصين ، و « أواسيز » يمثل الخلق الحريص
اليقظ ، و « فنلوب » يمثل خلق الأمانة والولاء الكامل ، وهكذا .

أما « هسيودس » — Hesiod — فقد حاول لأول مرة في تاريخ
اليونان ، أن يكون فكرة بدائية في نظام الكون . على أن كونيّاته
قد لبست ثوب « التّيوغونية » — Theogony ، ويقصد بها البحث
في نشأة الآلهة عند الإقدمين . ومن هنا كان السبب الذى صرفه عن
الكلام في نشوء الأشياء بالعلل الطبيعيّة .

فإذا انتقلنا إلى الكونيّات الأورفيّة — Orphic cosmogony — فكونيّات الارية
ألفينا أنّها اتخذت من أقوال « هسيودس » التّيوغونية ، أساسا
تقوم عليه . والدليل الثابت على صحّة هذا القول ، أنّها لم تتقدّم
خطوة واحدة بعد « هسيودس » . هذا اذا جارينا الكثيرين من أعلام
الباحثين في العصر الحديث ، ولم ننسب إلى الأورفيّة ، تلك المذاهب
الكونيّة التى يعتقد هؤلاء الأعلام اعتقادا جازما ، بأنّها ترجع إلى
عصر بعد عصر أرسطوطاليس .

أما « فريقيديس الصّوروسى » — Pherecydes of Syros —
(حوالى سنة ٥٤٠ ق . م .) فقد سمى بالطريقة العلية إلى سميت آخر
لم يبلغه الذين تقدّموه . فأنّه يقول إن « زيوس » — Zeus —
« و« خرونوس » — Chronos — و« إخنون » — Chthon —
هم بداية كل الأشياء . وهذه الفكرة البسيطة هى الأصل الأول ، الذى
صدرت عنه فكرة نشوء الأشياء من العناصر ، مع الزمان . ولقد
أعنى الشاعر هذه الفكرة وراء رموز وأشارات . فعزى ظاهرات الطبيعة
إلى الآلهة ، لا إلى عوامل طبيعية ، متتبعاً طريقة لا يسلم بها العقل ،
وإن أمكن تخيلها تخيلاً .

هوميروس وشعراء الحكمة
 فإذا نظرنا بعد ذلك في بدايات الفلسفة الأدبية . وقفنا عليها في الشروح التي عُلّق بها على أشعار « هوميروس » وفيما خلف الشعراء « الغنوميون » — Gnomic Poets — أي « شعراء الحكمة » الذين ظهروا في القرن السادس قبل الميلاد، وبخاصة في الأقوال المنسوبة إلى الحكماء السبعة — Septem Sapientis — على الرغم من أن هذه الأقوال ، قد اصطبغت بصيغة « كئيبة » (١) ، وتروى من تجارب الحياة ما يدعو إلى الإعجاب الشديد . هذا إذا ضحّ أن هذه الأقوال قد كتبت حقيقة في ذلك العصر البعيد . ذلك بأن كثيرا من البعثة الجريين ، يشكون في نسبتها إلى العصر الذي تنسب إليه

أدوار الفلسفة اليونانية
 على هذا كانت الفلسفة اليونانية في بدايتها . أما الأدوار التي قطعتها بعد ذلك فتقسم في الغالب ثلاثة عصور :

الأول — الفلسفة قبل سقراط .

الثاني — سقراط والمدارس السقراطية .

الثالث — الفلسفة بعد أرسطوطاليس .

العصر الأول
 ففي العصر الأوّل شغلت الفلسفة بدرس الطبيعة ، وأصل الكون ، فكانت في ذلك عند حد قول المحدثين فلسفة موضوعية — Objective Philosophy —

العصر الثاني
 وفي العصر الثاني ردّ سقراط الفلسفة إلى مجرد تأمّل Contemplation — أو بالأحرى مجرد نظر في حياة الإنسان الباطنة ، أو النفس الإنسانية . وهو عصر امتزجت فيه الناحية الموضوعية — Objective — بالناحية الذاتية — Subjective —
 أما في العصر الثالث فقد تسودت على الفلسفة النزعة الذاتية ، دون الموضوعية . فان الرواقين — Stoics — والإبيقوريين —

(١) نسبة إل الكئين — Cynics — ولم مذهب معروف في الفلسفة اليونانية .

— Epicureans — قد شغلوا بالإنسان ومصيره ، حتى لقد ضحوا
في سبيل ذلك بكل اعتبار للكونيات والغيبات — Metaphysics

والقورينيون الذين نخضم بالبحث في هذا الكتاب ، شعبة من
المذهب السقراطي . وبذلك يكون مذهبهم تابعاً لمذاهب العصر الثاني
من عصور الفلسفة اليونانية . ومؤسس هذا المذهب « أرسططس »
القوريني ، من تلاميذ سقراط ، ومن أقران أفلاطون ، ومن معاصري
أرسطوطاليس ، المعلم الأول . وأما مذهبه الأخلاقي فثابت من
حيث الجوهر ولا نزاع فيه ، مثله كمثل التطور ، من حيث أن التطور
أساس لنشوء الصور الحية . ولكن التفاصيل تختلف ، والتعاريف
تتنافر ، والتطبيق يخضع دائماً لمقتضيات كل عصر من العصور . لهذا
أجد من الضروري أن أختتم هذا البحث بتأملات تدور حول المذهب ،
قد يحتمل أن تكون كلها أو بعضها موضوعاً للنقاش والبحث ،
خلصت بها من إكبابي على درس هذا المذهب ، وتعتبر مكملة لأصل
البحث ، وإليك هي : —

انَّ تحصيل اللذة الراهنة — كما يقول أرسططس — هي القاعدة
في الحياة ، على الضدِّ ممَّا يقول « كانت » — Kant على أنَّ الفارق بين
الإثنين أنَّ فلسفة « كانت » تحتطُّ للإنسان خطَّة في حساب النفس ،
يُرجع فيه إلى الضمير ، والتساؤل عند مباشرة أى عمل ، « أيجوز أن
يكون هذا العمل قانون الإنسانية الأدنى » ؟ « وهل ينطبق هذا العمل
على مايجوز الفضائل » ؟ في حين أنَّ فلسفة « أرسططس » لا تقتيد
إلاَّ بالمشاعر التي تستولى على النفس في ساعة بعينها . فتحصيل اللذة
الراهنة ، سواء أكانت لذاتها أم للتحرُّر من ألم عارض ، هي عنده
قاعدة الحياة ، وناموس السلوك .

القورينيون إحدى
شعب سقراط

تحصيل اللذة
قاعدة في الحياة

استيلاء الشهوة والتحرر من الألم إذا استولت اللذة (إيجاباً) أو التحرر من الألم (سلباً) على الإنسان وهو يزاول أى عمل من أعمال الحياة، فإن صوت ضميره يخفت تماماً. حتى إذا تمّ الفعل، وكان على غير مائيز شرائع الآداب أو العرف اسيقط الضمير، وأخذ يحاسب النفس على ما اقترفت من استسلام للشهوة. فالضمير قوة ثانوية، والشهوة قوة أولية. غير أن «أرسطس» احتاط لهذا، فقال بأن اللذة لا يجب أن تكون مرجوحة بالألم الذى يعقبها من حساب الضمير.

عشنا يُحاول الإنسان أن يوقظ ضميره، إذا استولت عليه الشهوة. وعلى قدر ما تكون قوة استيلاء الشهوة على الإنسان، يكون يحجز إرادته عن إيقاظ ضميره، ليصدّ عن فعل بعينه، أو ليحضّ عليه. ففي بعض الحالات يخفت صوت الضمير بل يكتم ويستخفى؛ وفي غيرها يعى بعض الوعى؛ وفي ثالثة يصارعك: فأما له، وإما عليه. وهذا على نسبة ما يكون تحكم الشهوة فى المشاعر.

إنّ تحصيل اللذة الراهنة، قد يكون متّجهاً لما نعتبره خيراً، وللخير الاسمى. كما يكون متّجهاً لما نعتبره شراً، وللشرّ الأدنى. والإنسان فى كلّ الحالات خاضع للشهوة أولاً. فإذا استقوت وكانت بواعثها ممّا لا يمكن قمعها، تغلبت. وإذا لم تستقو، فشلت. ولكن الشهوة على كلّ حال أكثر انتصاراً، وأقلّ من الضمير اندحاراً. والشهوة للخير، أقلّ من الشهوة للشرّ، كمّا وكيفاً، مع تقدير اعتبارى الخير والشرّ فى مفهومنا. كما أنّ للشهوة منازل ودرجات، أبان عنها أرسطس فى مذهبه كلّ بيان.

ومّا يدل على أنّ الشهوة أقوى من الضمير فعلاً فى النفس، أنّ الضمير لا يستيقظ إلا نادراً. وبعد وقوع الفعل فى الغالب. وأنّ

استيلاء الشهوة والتحرر من الألم

إيقاظ الضمير

اتجاه تحصيل اللذة

الشهوة أقوى من الضمير

استيقاظ الضمير لا يكون إلاّ لقمع شهوة تقوم في النفس ، أو محاسبة على فعل أفته ، خضوعاً لشهوة ما . فالشهوة إذن أقوى من الضمير أثراً في السلوك الانساني . وإذا قلت بأنّ كلّ أعمال الناس أثر من آثار الشهوة ، أو بالأحرى إنّ أعمال الانسان شهوات ، توضع موضع التنفيذ ، كنت أقرب ما يكون من الواقع .



الضمير يحتاج الى
حكم العقل

يحتاج الضمير إلى حكم العقل أو لا يستيقظ . فإنّ الحكم على فعل من الأفعال ، بأنّه مخالف أو موافق لشرائع الآداب ، يحتاج إلى موازنة العقل . والعقل قد يخطئ . كما أن حكمه نسبي اعتباري ، يختلف باختلاف الزمان ، وباختلاف الأفراد ، وباختلاف الجماعات . ثم إنّ العقل خاضع في غالب أمره للتقاليد والوراثة والأوضاع التي درجت عليها كلّ جماعة من الجماعات . واذن فالضمير خاضع لجملة من المؤثرات . وهو عرضة لتضارب أحكام العقل ، أو للأخطاء التقليدية التي ورثت ولبست مع الزمان ثوب القداسة . فقد اتفقت كلّ الشرائع وتقاليد الجماعات الانسانية المنحضرة ، على أن القتل جريمة . ولكنه جاز في الحروب ، فيقتل الناس بعضهم بعضاً من غير أن يتحرك الضمير بوازع يصدّ الانسان عن ارتكاب هذه الجريمة . والسبب في هذا أنّ الضمير يخضع للتقاليد والأوضاع . وهنا تستولى شهوة القتل على النفس ، غير متورّعة عنه بصورة من الصور . وإذا فرضنا أنّ القتل في الحرب دفاع عن النفس ، كما يذهب البعض ، فليس الدفاع عن النفس إلاّ فعل عكسي أصيل ، لا يلبث أن يتحوّل سراعاً إلى فعل عكسي (١) متحوّل ، هو حبّ القتل والفتك بالأرواح خضوعاً

(١) راجع « ملقات وصل بين الانانية والنسبية » — و « تحليل مشاعر النيرة » ومذهب بلوف » — في الكتاب الخامس من هذا المؤلف .

لمقررات پافلوف . كما أنّ الدفاع عن النفس ، ليس كلّ مافى الحرب من باعث . فقتل الأسرى والضعفاء والنساء والأطفال والتخريب وقذف المدن التي تجرّدت من وسائل الدفاع بالقتال المدمرة ، شهوة تستولى على المحاربين ، بعد أن ينقلب حبّ الدفاع عن النفس ، إلى فعل عكسي متحوّل ، كما أوضحنا . وإذن يصبح القتل في الحرب شهوة . والشهوة تدفع إلى تحصيل لذّة القتل وسفك الدماء . وهذه هي لذّة الساعة التي أنت فيها ، أو اللذّة الراهنة ، كما اصطلاحنا أن نسميها .

على الضدّ من الضمير في احتياجه إلى أحكام العقل ، نجد أنّ الشهوة لا تخضع للعقل . بل هي ثائرة ملحة ، ترمي إلى غرض معيّن لا يمكن بحال من الاحوال ، إذا استقوت على المشاعر أن يقرب الغرض الأصلي الذي ترمي إليه غرض آخر ، مهما كان في الغرض الذي ترمي إليه ، من تنافر مع أحكام العقل ، ومهما كان في أيّ غرض آخر ، من اتفاق مع المنطق السليم . إذن فالشهوة هي القوة المحركة في أفعال الانسان ؛ وتحصيل اللذة الراهنة هي القاعدة التي يجري عليها سلوك الانسان ويخضع لها . (١)

الفهوه لا تخضع
للعقل

إذا كان اللذّة والألم أصلان ضروريّان في الحياة ، وإذا كانت الحياة الانسانية قد قيّدت آدابها بيواعث الشهوة التي تدفعنا إلى تحصيل اللذّة الراهنة ، فهل من أمل في تقويم الخلق البشري ، بأن يتحرّر من انفعالاته وشهواته ، إلى درجة يستقوى فيها حبّ الخير على الشرّ ، وتستعمل فيه الفضيلة على الرذيلة ؟ سؤال يحجب أن نفكّر طويلاً قبل أن

هل من أمل في
تقويم الانسانية

(١) يقول مكدوجال « لا يغرب عنا أن العقل قد يمثل دوراً ثانياً ، ولكنه لا يلبث أن يلقى على المشكل الذي يواجهه ضوءاً جديداً ، حتى يمت شهوة جديدة ، أو يوقظ أخرى كانت نائمة » .

نحاول الاجابة عليه . ولكن لابد من الرجوع إلى تاريخ نشوء الانسان من الحيوانات التي هي أحط منه ، ليتمكن أن نعرف إن كان الانسان سائرآ في تطوره نحو الارتقاء الشعورى ، أم أن ارتقاء العقل فيه ، قد تابعه تطوّر فى العواطف والانفعالات والشهوات ، أشعلها وجعلها تخضع العقل إخضاعاً . ولكن الظاهر أن لالعلاقة بين تطوّر العقل ، وتطور المشاعر . فكلاهما على ما يظهر يرتقى ويتطور فى ناحية بعينها . ولا شك فى أن المشاعر تنتجى فى تطورها السمات الأعلى من فضائل الأخلاق ، على ما تحتاج الطبيعة البشرية أن تكون الفضائل الخلقية ، باعتبار الزمان والمكان .

ولا شبهة فى أن الحيوانات العليا من الرئيسات — Primates — تحوز كل الصفات التى نراها فى الانسان ، ولكن بدرجة أقل . فبئى تتفق مع الانسان فى أن لها غرائز وميولا وعقولا وانفعالات وشهوات . غير أن هذه الظاهرات فيها ، أحط منها فى الانسان . والدليل على هذا أن حس الجمال فى الانسان أقوى ، والمطامع أظنى ، والآمال أوسع وأشهى . واتصال الانسان بالمستقبل البعيد ، صفة تفقدها الحيوانات ، حتى القروء العليا ، أبناء عمومتنا الأقربين . وكثيرا ما يتطور احساس الانسان ، من حيث صلته بالمستقبل ، إلى صورة من الجشع الاجتماعى ، تقوى انفعالاته وتوقظ شهواته . لهذا نحكم بأن الانسان سائر نحو المادية الأدبية . ونقصد بها تغلب الشهوات على الحس الأدبى ، والتخلص من محكة الضمير ، على مقتضى حاجات الزمان والمكان ، وتحكم الاقتصاديات الرأسمالية .

يدلنا على أن الانسان أخذ فى سبيل التخلص من محكة الضمير أن أكثر المرافق التى تكون حضارة الانسان ، كالتجارة والصناعة والزراعة ونظام الأحزاب والديمقراطيات بانواعها والحريات على مختلف ألوانها

الانسان والتخلص
من محكة الضمير
بحسب الآداب
القديمة

أكثر ما تحرّكها الانفعالات، وتقودها الشهوات، وتحتكم فيها المطامع والأغراض، وأقلّ ما تكون خضوعاً لمحكمة الضمير، ولأن إخضاع هذه المرافق لمحكمة الضمير أجدر بالتنوع البشرى وأجدى. ولكنك لا تجد لها من أثر، إلا في المثاليات، دون الواقع.

ولانريد بهذا أن نقول إن تحصيل اللذة الراهنة هي القاعدة المثلى الجديرة بحياة الانسان الأدبيّة، باعتباره إنساناً، على ما يدرك من هذا المعنى في أرفع منازلها. بل نقول إنها القاعدة الضرورية. وبهذا نستطيع أن نعمل الأوامر والنواهي التي جاءت بها الأديان. فلما كانت الشهوة أقوى ما يستولى على النفس، كان لابد لقمعها من مؤثر آخر يوازنها قوّة وأثراً. فلجأت الأديان إلى الإيمان توقظه في النفس. فإذا استيقظ، غرست فيه نواهيها وأوامرها. وهناك يقوم العراك بين نواهي الإيمان، وبين بواعث الشهوة. ومع الأسف، أنّ بواعث الشهوة لاتزال في الكفة الراجحة حتى اليوم، وبين كلّ شعوب الأرض قاطبة.

محمّل اللذة ليس قاعدة مثلى ولكنه ضروري

ولا يقمع الشهوة إلا الإيمان. إذن فالنوع البشرى يحتاج إلى الإيمان. الإيمان في الدين. لأن الدين بلا إيمان لا أثر له في خارج النفس. ويحتاج إلى الإيمان في بقية مرافق الحياة. في العلم والأدب والفنّ والفلسفة، وفي السياسة والتجارة والصناعة والزراعة، وعلى الأخصّ الإيمان بقدسية الحياة الانسانية، وحرّيتها، وحقوقها، وواجباتها. فإنا بالإيمان نستطيع أن نقمع كثيراً من الشهوات التي تفسد علينا الحياة الآن.

الإيمان يقمع الشهوة

وبقدر ما نحتاج إلى الإيمان، نحتاج إلى الشك. لأنّ التسليم بلا شك، قاعدة فاسدة الأساس. بل نستطيع أن نقول إنّ الإيمان لن

الحاجة الى الشك

يكون تسليماً على إطلاق القول . وما ندعوه إيماناً في الغالب ، ليس إلا تسليماً ؛ أساسه حق وغياؤه وتقليد ، ليس من الإيمان في شيء .

وقد يخيّل إلى الذين لم يستعمقوا في درس الفلسفة ، أن أرسططس إنما يدعو إلى اتباع الفلسفة التي توحى بها فكرة تحصيل اللذة الراحنة ، كيفما كانت هذه اللذة ، وعلى أية صورة وقعت ، وأنه يرى أن هذه القاعدة هي القاعدة المثلى في السلوك الأخلاقي . ولكن الحقيقة على نقيض ذلك . فإن أرسططس إنما يقول بأن تحصيل اللذة الراحنة ، ضرورة نفسية ، نخضع لها قسراً عتياً . وأن الاعتراف بذلك خير من نكرانه . لأننا باعتبارنا وأدراكنا حقيقة كياننا ، نستطيع أن نرفقه شيئاً من حدة ميولنا ، وأن ننظمها ونروضها على أن تتحول إلى فعل الخير على قدر المستطاع . ذلك على الضدّ بما نكون ، إذا أهملنا الاعتراف بها ، ومضينا نقول بأن حكم الضمير كافٍ للتهذيب ، من غير أن نغير الشهوة ، وأثرها في الحياة ، التفاتاً . فالفرق بين « أرسططس » و« كانت » ينحصر في أن الأول يعترف بالواقع ، والثاني يدعو إلى المثل العليا .

شأن القدر أن يظل مذهب « أرسططس » غير معروف عند العرب إلا لماماً ، شأن أكثر المذاهب التي تفرعت عن دوحه سقراط العظيم . وشأن القدر أن يحاول أرسطوطاليس أن لا يذكر اسم أرسططس ، بالرغم من أنه ناقش في مذهبه مناقشات طويلة في كتابه الأخلاق إلى « نيقوماخوس » بل وأخذ ببعض مبادئ المذهب القوريني ، فحورها وأدبها في مذهبه . وشأن القدر أن لا يذكر « برتليسي سنطيلير » هذا المذهب في المقدمة المستفيضة التي وضعها لترجمة كتاب أرسطوطاليس في الأخلاق تعييناً . كما أنه لم يناقش مذهب الرواقيين ، الذين هم فرع

أفلاطون

من دوحه أرسططس ، وحلقة انتقال في المذاهب الأخلاقية ، أساسها المدرسة القورينية ؛ وهم أقرب إلى السقراطية من أرسطوطاليس .

وما كان أرسططس بأول فيلسوف أساءت إليه الأقدار ؛ وما كان أول انسان ظلم حياً وميتاً . قال الكاتب الانجليزى الأشهر « جون مورلى » فى أول ما كتب عن حياة كوندورسيه — Condorcet —

« من الزعماء الذين أشعلوا نار الثورة الفرنسوية وغذّوها بوقود الفكر والعمل ، لم يبق سوى « كوندورسيه » ليحظى أول ثمراتها المبررة . فإنّ الذين أثاروا العاصفة ، لم يكونوا بعد بين الأحياء ، ليلفح وجوههم ريحها العاصف ، ولم يبق إلاّ « كوندورسيه » ليواجه العاصفة ، فتلقه صريحا . كان فولتير قد مات ؛ ولحق به ديدرو ، وروسو ، وهلفتيوس . ولكن كوندورسيه بقى حياً ، بعد أن أخذ بضلع فى اعداد الانسيكلويدية ، ليشغل مقعداً فى الجمعية الوطنية أثناء الثورة . وبعد أن عاون كوندورسيه الذين غرسوا شجرة الثورة ، شيعهم الواحد تلو الآخر إلى مضاجعهم الأخيرة ؛ وشاء القدر أن يظلّ حياً ، ليحظى ثمرات ما غرست يده وأيديهم »

مثل متدّصف
الأقدار

« قلباً تجد فى تاريخ العظماء اسماً أتعب من اسم « كوندورسيه » . وعلى الرغم من أن الذين أحاطت بهم التعاسة ، وحق بهم نكد الطالع كثيرون ، فإنّ أكثرهم قد جرت التعاسة إلى نفسه يده . أما « كوندورسيه » الرجل المحبّ للخير بطبعه ، فإنّ ظروف حياته وضعته موضعاً لم ينل فيه رضا فئة من النقاد الذين كتبوا فى تاريخ الثورة الفرنسيّة . فهو كفكفّر بعدّ من الاقتصاديين غالباً ، وكرجل سياسى ، بعدّ من زعماء الجمعية التشريعيّة الأولى ؛ ثمّ من رجال الجمعية الوطنيّة الثوريّة . »

« لم يجعل له موقفه هذا ، بين رجال الاقتصاد ورجال السياسة ، من نصير بين النقاد الذين كتبوا فى تاريخ عصره . فإنّ الذين دافعوا

عن الجمعية الثورية ، قد أجمعوا على كراهية الاقتصاديين . والمؤرخين الذين دافعوا عن سياسة « تيرجو » Turgo ، وأتباعه ، كانوا من أقصى الذين حللوا على الجمعية الثورية ، وبخاصة بعد أن امتدّ فيها نفوذ فرنيو ودانتون وروبسيير ، واستأثروا بالسلطة فيها ، وفي فرنسا بالاستتباع . لهذا ظلّ اسم « كوندورسيه » نسيئاً منسياً ، وقد أسدل عليه من تطرّف الحزبين في التناؤد ، حجاباً مسدولاً .

وما أرسططس بين القدماء ، إلّا نفس كوندورسيه بين المحدثين ؟ فإنّ توسّط مذهبه بين مذهبي أفلاطون وأرسطوطاليس ، أوقعه في موقف أشبه بموقف « كوندورسيه » بين رجال الاقتصاد ورجال السياسة في فرنسا . فإنّ دعاوة أفلاطون ضدّ العلوم العملية ، وقوله إنّها لا تقيد إلّا بقدر ما تهذب النفس ، وتكون وسيلة للفضيلة ؛ ودعوة أرسطوطاليس إلى القول بأنّ الخير الأعلى الذي يجدر بالإنسان أن ينشده ، هو فاعلية النفس ، على أن تكون هذه الفاعلية مقودة بالفضيلة ؛ لم يجعل لمذهب أساسه اللذة الراهنة من موضع ، مع محو طبعه المذهب من المبادئ السامية ، والتأملات العميقة . كذلك كان تسود مذهب أرسطوطاليس حتى نهاية القرن السابع عشر ، تسوداً تامّاً في كلّ فروع المعرفة ، سبباً في أن يظلّ اسم أرسططس نسياً منسياً . ولكن غالب الظنّ ، على أنّ الزمان سوف ينصف هذا الفيلسوف العظيم . ولعلّ ناشئتنا توجّه جهودها نحو الابواب على درس المذاهب القديمة التي نبذها العرب ، ولم يصلنا منها عنهم إلّا تناف وأقوالاً مقتضبة ، أو اشارات لا تجدى ولا تغنى من الحق شيئاً .

حاجتنا الى الآداب
القديمة

إنّ حاجتنا إلى درس المذاهب القديمة كبيرة . وبخاصة المذاهب الأدبية التي ظلت يئنة الطابع في جميع ما ظهر من المذاهب الأخلاقية في العصر الحديث . على أنّنا لا نكر أنّ العلم الحديث منذ عصر

« غليلو » قد أطفأ الانوار العليّة التي أشعّت من جنبات العالم القديم ؛ ونعني بالعلم ، العلم التجريبي العمليّ . أمّا نظريّات الأخلاق ، فلا نظنّ أنّ المحدثين لهم فيها من فضل بقدر ما لليونان .

يجب أن تقوم كلّ نهضة على أساس . وأساس نهضة الشرق العربي ، مذاهب اليونان في الفلسفة عامة ، ومذاهب الأدب العربي خاصة . أمّا من ينكر ذلك فأخوذ بهرج كاذب .

مصادر الكتاب
وهناصره

بقي علينا أن نزيد الى ما تقدّم بضعة أسطر في التعريف بالمنبع الذي استقينا منه أصول هذا البحث ، والطريقة التي اتبعناها في تأليفه . أمّا المنبع الأصلي فقد اعتمدنا فيه على الأستاذ « تيودور جومبرتز » الألماني . فقد نقلنا عنه كثيراً من الاصول التي استندنا اليها . ثمّ رجعنا الى مراجع أخرى وتفسيرات عديدة وشروح واسعة على الفلسفة اليونانيّة ، فأخذنا منها كلّ ما يتعلّق بالمذهب وأثبتنا بعضها كتعليقات يرجع إليها عند الحاجة الى الدرس والمقارنة ، ثمّ سقنا البحث على طريقة ردّ كلّ فكرة أو نظريّة أو حقيقة الى مصدرها ، ثمّ علّقنا على ما وجدنا أن الضرورة تقضي بالتعلّق عليه ، وشرحنا ما يجب شرحه ، ونقدنا ما يجب نقده ، وزدنا الى ذلك كثيراً من البحوث والنقود والمقارنات المبشّرة ، التي لم نجد لها من أثر في المراجع التي رجعنا إليها ، وبخاصّة المقارنات والنقود التي سقناها في الموازنة بين ارسططس من ناحية ، وبين أفلاطون وأرسطوطاليس وسقراط من ناحية أخرى .

كذلك لم نأل جهداً في الرجوع الى الكتب القديمة إذا اضطرنّا عند الاستطراد في البحث الى ذلك ، مثل كتب أفلاطون وزينوفون وديوجينيس لايرتيوس وغيرهم .

الكتاب الثاني

القورينيون

الفضيلة : هي فن إسعاد الذات
بالعمل على إسعاد الغير

موضوعات البحث

الفلسفة اليونانية في العالم القديم

الفلسفة اليونانية محور الفكر — امتداد أثرها — ذيوعا — أثر
سقراط فيها .

قورينة والمدائن الخمس

موقعها — بحث في اسم المدينة — مدينة القيروان — قلب بعض
الحروف الأفرنجية في التعريب — استطرد — المدينة الأولى :
هيسيرس — الثانية : برقة — الثالثة : قورينة — الرابعة :
أفقلونيا — الخامسة : طوخيرا

وصف قورينة

جمال موقعها الجغرافي — عمرانها — الفن في قورينة — ثروتها .

الحالة الفكرية في قورينة

قورينة ومصر — ثورات داخلية — التليفونية : موضعها وتاريخها —
عقم قورينة — بدء الحركة الفكرية فيها .

بأية من الشعب السقراطية يلتحق القورينيون

كيف تكونت الشعب السقراطية — رأى سدجويك — إقليدس الميخاري
— تفريق : إقليدس الميخاري وإقليدس الرياضي — العناصر
الأساسية في فلسفة أرسططس .

الفلسفة اليونانية في العالم القديم

كانت الفلسفة اليونانية خلال الأعصر القديمة ، محوراً دار من حوله الفكر البشرى عصوراً متعاقبة . ولم يفلت العالم من التأثر بالفكر اليوناني تأثراً مباشراً ، إلا منذ عهد قريب ، قد يكون عصر « نيوتن » مفتحه ، وعصر « درون » ختامه .

ومن العجيب أن تأثر كل نواحي الفكر بما أبرز العقل اليوناني من متوج ، وما خلّف من مستحدثات ؛ حتى أن رجال الدين في العصر النصراني ، قد عمدوا إلى منطق أرسطوطاليس ، كأحد العرب إلى الصور التي استتاحت إليها الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني في مدارس الاسكندرية ونصيبين والرها وغيرها ، يستعينون بها على وضع قواعد « الكلام » في صورة جديدة ، تؤيد المعتقد الديني من طريق عقلي صرف ؛ على قدر ما يتقيد العقل الانساني بمنطق أساسه الاستنتاج ، دون الاستقراء .

ولبما أشعت أضواء العقل اليوناني في جنبات العالم المتحدين ، مبتدئة في آسيا الصغرى ، منذ عهد طاليس — Thales — منتقلة إلى أثينا وبقيّة المدن اليونانية ، تنقلها بحبو الحكمة من بلد إلى بلد ، ومن حاضرة إلى أخرى ، حتى عمّ نورها شرق البحر المتوسط . وما زالت تلك الأضواء تمتد في سماء الفكر ، وأشعتها تحترق حجب المديّنات ، حتى بلغت حين أن وجيزة العرب ، فكان لها مراكز الثقافة ، انتقلت إلى الشرق ، ثم إلى شمال أفريقيا ، حيث تكونت نواة جديدة أبرزت صورة من صور الفكر اليوناني ، وضعها الفيلسوف أرسططس القوريني . .

من الأضواء القوية التي أرسلها الفكر اليوناني ، ضوء انبعثت أشعته عن عقل الحكيم الخالد « سقراط » . فإنّ الصلة التي أزاها هذا (١)

الفلسفة اليونانية

محور الفكر

امتداد أثرها

ذويها

اثر سقراط فيها

العقل ، قد أضاعت كلَّ أرجاء العالم الذى أظلمه النفوذ اليونانى فى
الاعصر القديمة . فى شمال أفريقية وعلى شاطئ البحر المتوسط
الأفريقى ، وعلى غربى مدينة الاسكندرية ، ومن فوق الجبل الأخضر
بمدينة « قورينة » ، تكوَّنت شعبة من المذهب السقراطى ، ظلت
يانعة مشرعة عدَّة أجيال . ثمَّ ذوت دوحها دراكا ، حتى إذا ما أصابها
الانحلال ، ظهرت مرَّة أخرى فى جوف بلاد اليونان ، ممثلة فى المذهب
الايقورى المعروف ، ذلك المذهب الذى قدَّره أن ينقسم عدَّة شعب ،
منها الشعبة التى كوَّنت المذهب الرُّواقى ؛ وهو مذهب أخضع العقل
الرومانى والأخلاق الرومانيَّة لسلطانها ، أجيالا عديدة .

قورينة والمدائن الخمس

فى مقاطعة « برقة » ، وعلى شاطئ طرابلس الغرب ، نزل عدد
من اليونان ليستعمروا تلك البقاع التى لم يكن ينقصها من شئ لتكون
رقعة من رقايع الفردوس ، إلاَّ مهارة الصانع ، وقدرة الفنان ، وخيال
الشاعر ، وإقدام الرائد . وعلى مدى الزمان شيَّده هؤلاء اليونان الذين
نرحلوا إلى تلك البقاع ، ليؤدِّدوها بما كانت تحتاج اليه من الكفايات
العلماء ، خمس مدائن كانت « قورينة » Cyrene أقدمها وأزهارها
وأعمرها . أمَّا تحقيق اسم « قورينة » ونشأتها فيكفى أن نعرف فيه الآتى :
أولا — أنَّ العرب فى فتحهم لطرابلس الغرب وأفريقية ، لم
يقربوا من الساحل خوفا من مراكز الروم ، فلم يمرُّوا بهذه المدينة
الزاهرة العامرة فى أيام المسيح ، والى خربت قبل ظهور الاسلام .
ثانياً — لم يذكرها جغرافيو العرب . وإن كان « ياقوت » اعتمد
على كلام مترجمى الانجيل ، فنقل وصفها عن كتاب اليونان ، وأطلقه
على « القيروان » ، وهو خطأ جرَّه اليه علماء المسيحيين الذين غرَّ
بهم المترجمون . فكتبوا فى الانجيل وفى سفر « الملوك » « قيروان »

موقعها

بحث فى اسم
المدينة

وقبروانى (فى بعض النسخ) اترجة — Cyrene و — Cyrenaic
ثالثاً — القيروان مدينة أحدثها الاسلام فى أواخر الربع الأول
من القرن الأول للهجرة . وهى متوغلة فى داخلية تونس ؛ بخلاف
Cyrene — التى هى فى اقليم « برقة » وبنغازى (بنى غازى) بأرض
طرابلس الغرب .

رابعاً — ترجمة اسم هذه المدينة اليونانية ، وارد فى كثير من التراجم
القديمة للتوراة . وللانجيل المطبوعة فى رومية والمواصل واسمها
« قورينة » .

خامساً — فى خريطة فرنسيّة قديمة ، يمكن أن تكون فى الخزائن
الزكية بمصر ، وضع الاسم العربى المتداول الآن وهو Grennah
ويمكن إعادته إلى العربى فى صيغة « قرينة » ، وهى « قورينة » . وهذا
الاسم مكتوب على نفس الموقع الذى كانت قائمة عليه مدينة Cyrene
اليونانيّة .

سادساً — من المعروف جيّداً أن حرف — C — فى الكلمات
الغربيّة منقول عن حرف — K — فى كل كلمة منقولة من اليونانية
إلى اللغات الحديثة مثل — Cyrill — وهو كيرلس وأصله كورلس
وكذلك حرف — y — (ويسمى الانجليزى واى) هو فى اليونانية
القديمة بمثابة الزاوا العربيّة ، مثل لوبيا — Lybia — وبوزنطية —
Byzance — وسوريا — Syria (١) — .

واللاستطراد فى التعريف بهذه المدينة ، وعلاقة اليونان بشمال
أفريقية ، والمدائن التى شيّدها على البحر المتوسط الأفريقى
نقل الآتى :

(١) هذا من تحقيق المفرد له شيخ العربية احمد زكى باشا فى كتاب خاص للؤلؤ تاريخه

أطلق العرب اسم « برقة » على ولاية رومانية كانت تعرف عند قدماء اليونان باسم « القيروان » — Cyrenalca — نسبة إلى « قورينا » إحدى مدنها . وهي غير مدينة القيروان التي مَصَّرَها العرب في أفريقية بعد الفتح . وكان الجزء الشمالي منها يعرف عند اليونان باسم « بنطابلس » — Pentapolis — أي المدن الخمس . فقد كان فيه خمس مدن كبيرة . الأولى « هسبريدس » وقد سَمَّاها بطليموس الثالث « هسبيرس برنيقة » — Hesperis-Berenice — نسبة إلى زوجته « برنيقة » وسَمَّاها العرب « برنيق » وتعرف الآن (بني غازي) والثانية « برقة » — Barca — وتعرف الآن بالمرج وبها سُمِّيت البلاد عند العرب .

المدينة الأولى :
هسبيرس

الثانية : برقة

والثالثة « قورينا » — Cyrene — وبها سُمِّيت البلاد عند اليونان ، ولا تزال آثارها باقية . ويسمى الأعراب « قرينا » وهي على الجبل الأخضر . وعلى مقربة منها عيون ماء ، يقال لأحدها عين « أبلتون » . وقربها هيكل « أبلتون » ولا تزال آثاره باقية . واشتهرت « قورينا » بمدرسة الطب التي كانت فيها ، وينسب إليها جماعة من الشعراء والفلاسفة ، منهم كليماخوس الشاعر ، وأرمسطبس تلييند سقراط . واطسنيز ، العالم المشهور . وكان عدد سكانها إبان مجدها نحو مئة ألف نفس . وكان لها سور طوله أربعة أميال ، ولا تزال آثاره باقية ، وحوله ألوف من النواويس والقبور المتحوتة في الصخور والرابعة « أبلثونيا » — Apollonia — وتعرف الآن بمرسى مومس .

الثالثة : قورينة

الرابعة : أبولونيا

والخامسة طوخيرا أرسنوى — Teutheira - Arsinoe — وتعرف الآن باسم « توكرا » (١) .

الخامسة : طوخيرا

(١) من مجلة المتحف عدد نوفمبر سنة ١٩١١ م ص ٧٣ ؛ واعبرني السيد ابن نهد الخلفه أنه كاتب المقال الذي جاءت فيه هذه البيانات .

وقد فضّلت أن تكون النسبة إلى «قورينة» ، لا إلى «قورينا» ،
فقلت «قوريني» لا «قورينائي» .
ولا بأس من أن نذكر هنا بعض عبارات عن المعاجم العربية ،
استكمالاً للبحث ، ودفعاً لبعض الأوهام ، جاء في شرح القاموس
ص ٢٩٣ ج ١٠ ما يلي .

والقيروان أيضاً (بلد بالمغرب) بفتح الراء وضمّها ، وهو بلد
بافريقية بينه وبين تونس ثلاثة أيام ، لا بالاندلس كما توهم الشهاب ،
فلا يمتدّ به . قال شيخنا — قلت افتتحه عقبة بن نافع الفهري زمن
معاوية سنة خمسين . والنسبة إليه مروى بالتحريك . وقيرواني على
الاصل .

وجاء في شرح القاموس ص ٣٠٩ ج ٩ أيضاً ما يلي :
« وقيروان » (بالمغرب) افتتحه عقبة بن نافع الفهري زمن
معاوية سنة خمسين . يروى أنّه لمّا دخله أمر الحشرات والسباع
فرحلوا عنه . ومنه سليمان بن داود بن سلمون الفقيه .

وجاء في ترجمة القفطى عن حياة أرسططس — « وقيل إنّ
قورينا هي رفسينة بالشام عند حمص والله أعلم . ولعل هذا الخلط
ناشئ عن تشابه الاسماء . فقد جاء في شرح القاموس ص ٣٠٩ ج ٩ —
« والقرينين ، مثنى قرين ، جبلان بنواحي اليمامة بينه وبين الطرف
الآخر مسيرة شهر . وضبطه نصر بضمّ القاف وسكون الياء وفتح
النون ومثناة فوقية — وأيضاً — علم بيادية الشام » اه — وأظنّ
أنّ الوهم الذى وقع فيه القفطى راجع إلى اسم ذلك العلم الذى هو
بيادية الشام .

ومّا جاء في الموسوعة البريطانية الكبرى يتّضح تماماً أنّ
قورينة غير القيروان .

جاء في المجلد ٦ ص ٩٣٦ — ٩٣٧ . من الموسوعة البريطانية :
 « أن قورينة هي عاصمة المقاطعة الافريقية التي عرفت بهذا
 الاسم ؛ ومستعمرة من أعظم مستعمرات الاغريق . ولقد روى
 « هيرودوتس » السبب في بناء هذه المدينة ، فقال نقلا عن رواية
 قديمة ، ان « هاتف » دلفى ، أمر بطّاس — Buttas أن يهاجر
 مع عدد من الاهالى الى صحراء لوبيا ، ويبنى هنالك مدينة تقوم
 « بين الأمواء » . فظن أن المقصود بذلك أن تكون المدينة في
 جزيرة ، فأنزل جمعه في جزيرة إفلأطيا — Platea — الجرداء في
 خليج « بومبا » — Bomba — ولمّا أن رأى المهاجرون أن
 أحوالهم غير مواتية ، عادوا إلى استشارة الهاتف ، فأمرهم بأن ينتقلوا
 إلى الشاطئ . فاسترشدوا بخبرة أهل لوبيا فقادوا هؤلاء الاغريق
 إلى مرتفع من الأرض تغذّيه النيايح الكثيرة والمياه الدافقة .
 وهنالك عثر « بطّاس » على المسكان الذي هو بين الأمواء ، وشرع
 يبني المدينة . وكان هذا في منتصف القرن السابع قبل الميلاد .

أما تخريب المدينة فقد جاء عنه في تلك الموسوعة ما يلي :

« في أواخر عهد الإمبراطور « ترايانوس » — Trajan
 الروماني حدث في المدينة فتنة يهودية ، فاستعمل الإمبراطور في قمعها
 أساليب أصاب المدينة منها خسائر مدمرة . وكان ذلك سنة ١١٥ —
 ١١٦ . بعد الميلاد . وفي القرن الرابع بعد الميلاد ، كانت المدينة قد
 هجرت ؛ وفي القرن الخامس كانت خرابا بلقعا . ومن ذلك العهد
 إلى غزو العرب سنة ٦٤١ بعد الميلاد ، أخذت البقيّة الباقية من
 اليونان ، تترك تلك البقعة إلى مدينة « أبولونيا » — فكانت المدينة
 عند غزو العرب كانت خرابا .

وجاء في هذه الموسوعة ص ٨٠٦ ج ١٨ عن القيروان ما يلي :

« تبعد القيروان عن تونس ٣٦ ميلا جنوبا بغرب . وتروى أسطورة أنّ عقبة (بن نافع) سنة ٦٧١ بعد الميلاد (٥٠ هجرية) ، أراد أن ينشئ مدينة لتكون ملجأ يلجأ إليه المسلمون في أفريقيا . فقاد أصحابه إلى الصحراء ، وأمر الأفاعى والوحوش باسم الرسول ، أن تنزع عن المكان . ثم رشق رعه في الأرض وقال : هنا « القيروان » أى محلّ القرى والراحة . ومن ثم أخذ اسم المدينة . »

فكانّ عقبة على هذه الرواية ، هو الذى أسّس المدينة ، ولم يفتحها ، على رواية المعاجم العربية .

وللتوسّع في هذا الباب يرجع القارىء إلى كتاب جورج جروت . « تاريخ اليونان » الفصل ٣٧ من المجلّد الرابع طبعة مكتبة افريمان ص ٢١٥ — ٢٣٣ . لنشرها دنت وشركائه في إنجلترا ، وداتون وشركاه في أمريكا . وعنوانه « قورينة وبرقة وهسبيرس »

وصف قورينة :

اتفق كلّ من زار مدينة « قورينة » من الأقدمين ، كما جاراها كلّ من زار أطلالها من المحدثين ، على أنّ تلك المدينة قد تفرّدت بموقع جغرافى تأتّقت يد الطبيعة في إبداعه ، وأنفقت فيه كل ما كمن في تضاعفها من مهارة القطع والتخطيط ، كما زوّدت البقاع المجاورة لها بجبال ، يكفى أن تقول فيه الله جمال الطبيعة ، إذ تخطه يد القدرة على لوحة من الجبال الشاخنة ، ينبسط من تحتها بحر لجلي كأنّه السندس ، وتراعى من جنوبها صحراء لا يحدها الخيال ، وكانّها التبر المنثور .

جمال موقعها
الجغرافى

ولقد حمت تلك المدينة الفريدة سلسلة من الجبال ، كانت ترد عنها غائلة الصحراء برمضانها صيفا ، وزمهريرها شتاء . واستوت « قورينة » على قمتين ، منحدره على سفوحهما المنخفضة ، مطلّة من سماء ألبي متر على ذلك الخضم الذى يطاولها ، فلا يطولها . فكان ذلك سبباً فى اعتدال أقليمها على مدار الفصول ، كما كان لها من ينابيعها المتفجرة من خلال الجبال التى حملت عرش « قورينة » نبعا للجمال فانصاعاً لا يفيض ، ومنهلاً عذباً سائغاً للشاربين . فكانت فى موقعها هذا ، أشبه بالدرّة العصماء ، تقذف بها اليد المترامية ، ليتلقاها البحر بالراحتين .

وكان للسحر الذى ينفث به عرش « قورينة » فى النفوس ، جاذبية قوية . فامتها الملاّحون من مختلف أنحاء العالم المتمددين ، يبحرون بسفنهم عاب البحر ، ليزودوها بما تحتاج اليه من الزاد والعتاد ؛ أو ليزودوا منها ببحيرات حسان ؛ أو ليحملوا اليها نزلاء من جزر « ثيرا » (١) و « الفلوبونيز » (٢) والقشّلاذ (٣) ، والكلّ مستهين بدمه فى سبيل أن يردّ عن المدينة هجمات قبائل البربر ، التى تكتنفها مواطنهم التاريخية ؛ بل ليدفخوا عن جمال الطبيعة ، وعن آثار الفن

هرانيا

(١) جزيرة فى جنوب أرخبيل الاسفوداد ، وتسمى الان صنتورين - Santorin وقد اشتهرت معروفة باسم ثيرا Thera الى ما بعد الحرب الصليبية الرابعة وبعد ذلك أصبحت احدى جزر دوقية الارخبيل .

(٢) الفلوبونيز Peloponnes اسم قديم لفيه جزيرة تكون جنوب بلاد اليونان وتقع جنوب برزخ قورثية ، وكانت تدعى (موريا) فى القرون الوسطى ، من طريق مشابهة فى الشكل لجزيرة الثور ، وللهب جزيرة المورة علاقة معروفة بتاريخ مصر الحديث .

(٣) جزر القشلاذ Cyclades جمع من الجزر المتناثرة فى أرخبيل اليونان يكون كتلة حول جزيرة صورا Syra أو سوروص Syros وعاصمتها هرمبوليس .

الذى تفرّد به إذ ذاك أبناء اليونان ، وعلى الأخصّ في المائيات ،
وتخطيط الطرق وتعييدها . فإنّ هذه القدرة كانت قد بلغت في
« قورينة » أقصى مبالغتها ، وأرفع منازلها . فإنّ السفوح المنحدرة
التي كانت تتزاي تحت قدمي « قورينة » قد ردت طرقاتاً معبّدة
مذلة المسالك ، تتعرّج ثمّ تمتدّ ، وتمتدّ ثمّ تتعرج ، وتلتوى ثمّ
تدور من حول القمم في وضع حلزونيّ ، حتى تبلغ الذروة التي
استوت عليها المدينة مطلة على البحر ، وكأنتها « نرجس » في أساطير
اليونان الأقدمين (١)

وترى الجبال وقد قطعت صخورها بيد الطبيعة فجاءة ، فكأنتها الجدران
المشمخة ، شاحخة بأنوفها الشّم نحو السماء . ولكن يد اليونان لا تترك
هذه القطوع الرأسية من غير أن تمتدّ إليها ، ومن غير أن يتمهدها
الفن بزخرف جميل ، تبتكره عبقرية الفنّان ، أو نقش رائع ، يحفره
إزميل المثال ، أو صورة تخطّها ريشة المصور على الصخر الجليّمتدّ ،
فتلقى عليك ظلالاً من مختلف ما ترى في الحياة من صور وألوان .
وقد استغلت المياه المنحدرة من ينابيع الصخور ، إستغلالاً منع على
الشمس أن تبخر منها ، إلّا القدر الذي تعجز المهارة البشرية ، عن
أن تغالب فيه فعل الطبيعة . فاحضرت من حول « قورينة »
الحقول ؛ وترنّحت في سفوح جبالها أشجار الصرو والصنوبر
والحور ، نشوانة متبائلة ، كأنتها القدود الهيفاء . وفي المروج رعت
قطعان من الماشية والأغنام ، زودت الدنيا القديمة بأثنى أنواع

نوعها

(١) أسطورة الصدي ونرجس Echo and Narcissus في المثلوجيا اليونانية ان نرجس
كان فتى سليل المين من آلهة الماء فاجته الصدى ضدّها وجفها ففكت امرها الى الالهة هيرا زوجة
أبولون ، فلم يدع . ولاناسخه أبولون زهرة هي زهرة النرجس فكانت على غرامه مصوبة برأسها ،
لانه كان يقف على حواف القدران وينكس رأسه ليستبقي جماله في مائتها . أما الصدى فاصابها
الهرال حتى لم يبق منها الا القدرة على ترديد الاصوات

الصفوف ، وولدت سلائل من الخيل ، عثرت في ملاعب أئينا ،
بأنها لا يشق لها غبار

وفي هذه البيئة نشأ الفيلسوف « أرسططس » صاحب الفلسفة
المنسوبة إلى تلك المدينة المهجورة ، التي تركتها يد الخلدان في
وحدتها الأليمة : « تبكي في الليل بكاء ، ودموعها على خديها » (١)

الحياة الفكرية في قورينة

قورينة ومصر

لم يختلف مؤرخان في أن نبض الحياة الفكرية في قورينة ، ظل
يدق بخفوت خلال أزمان طويلة . فالمعارك الدائمة التي اشتبكت فيها
المدينة الفتية مع سكان البلاد الأصليين ، قبل أن تأسرها مفاتن
المدينة اليونانية ، والحروب الطاحنة التي عانتها مع مصر ، وهي إذ
ذاك إحدى الدول العظمى ، قد استنفدت كل القوى الحيوية والمعنوية
التي كان من الممكن أن تزود بها « قورينة » أبناءها ، بما كانت تصب
في معيهم من جمال الموقع ، واعتدال الأقليم ، وكثرة الأرزاق . ولقد
كان من أثر هذه الحروب أن المدينة كان تحتاج إلى المهاجرين ،
ليملأوا فراغها الشاسع . فكانت مثلها كالمستفين ، تمر على الثغور .
ولكن لتفرغ موتى تضمهم القبور ، ولتشحن أحياء تسلم بهم إلى
الموت . كأنما شابت أهواء الزمان والأقدار ، أن تظل « قورينة »
مغمورة في بحر من الدماء والاشلاء .

على أن الحروب لم تكن لنهدأ نوبتها حتى تفتاب المدينة هزّة
الخلاف على النظام التشريعي ، أو نظام الحكم والنيابة ، بين أهلها .

ثورات داخلية

(١) من مرأتى إرميا في العهد القديم — « كيف جلست وحدها المدينة الكثيرة الشعب .
صارت كآرسة المغلقة في الأثمن . السيدة في البلدان ، صارت تحت الجزية . تبكي في الليل
بكاء ، ودموعها على خديها . ليس لها من مزم من كل محبيها . كل أصحابها غدروا بها ، صاروا لها
أعداء ، إلخ — و مرأتى إرميا قصيدة مشهورة من أشع ما أخرجت القرائح

فدارت معارك الحكم حول الملوكة أولا . ولكن الملوكة لم تدم فيها إلاّ بقدر مادامت في أرض اليونان القديمة . فكان نصيبها الزوال ، في أواسط القرن الخامس قبل الميلاد .

أما أقدم ما وصل إلينا من ثمرات العقل اليوناني في « قورينة »
 القصيدة من القصص الحماسي عنوانها « التليغونية » — Telegonia —
 وضعها الشاعر القوريني « أوغثون » — Eugammon — في
 أواسط القرن السادس قبل الميلاد ، وهو عصر كان يعتبر فيه الشعر
 القصصي في « يونيا » (١) — Ionia من الآداب القديمة ؛ إذ كانت
 موجة الشعر ، أخذت تتجه في مدّها نحو سمت آخر .

أما موضوع « التليغونية » فذو علاقة بحروب « طراودة » .
 فقد كان من أبطال « اسبرطة » في حرب طراودة — Troy آخيلوس
 وأوديسيوس — Odysseus . وبعد انتصار أهل اسبرطة ، وهدم
 طراودة ، رجع المحاربون وأبطالهم إلى أوطانهم . ولكن خيال الشعراء
 وجد من المغامرات التي صادفها هؤلاء حين عودتهم إلى أوطانهم ،
 مجالا خصبا فسيحا لخيالهم . وقد عثرت بعد البحث في المعاجم سدى
 على كلمات للمؤلف الإنجليزي « جورج جروت » — G. Grote —
 عن قصيدة « تليغونية » أثبتت في الجزء الأول من كتاب تاريخ
 اليونان ص ٢٧٢ (طبعة إفريمان) جاء فيها أن هوميروس يترك
 « أوديسيوس » في إلادته مستريحاً بين أهله ، وفي كسر بيته . ولكن
 شخصية كهذه ، لا يمكن أن تترك وادعة في حياة البيت . فإن هذه
 القصيدة تنسب إليه سلسلة من المغامرات بعد حرب « طراودة » .
 فإن « تليغورس » ابنه من « سريسيه » يهبط « إيالة » ، باحثاً عن

(١) يونيا — Ionia — هو الاسم الذي أطلق في الجغرافية القديمة على جز. من
 شواطئ آسيا الصغرى مجاور بحر إيجة ، وتجمعه لديها شرقاً .

أبيه . فبعثت في أطراف الجزيرة فسادا ، ويقتل « أوديسيوس » من غير أن يعرف أنه أباه . ومن ثم يقع فريسة حزن قاتل ، تلقاه قتل أبيه خطأ . فتدخل أمه « سرسيه » ، وبصلاواتها وتوسلاتها ، يصبح فيليوب وتليماخوس من الخالدين . ويتزوج تليغونيس من فيليوب ، ويتزوج تليماخوس من « سرسيه » ، إلى آخر ما هنالك من رواية القصيدة .

وظلت « قورنية » بعد ذلك على ما وصفنا ، عقيمة لاتلد ، إلا للبوت والفناء ؛ فلم تنجب من ابتكر في العلم ، أو أبدع في الأدب ، حتى ذلك العهد الذي اتحدت فيه مع مصر ، منضوية تحت لواء البطالة ؛ (١) فاستمتعت بالراحة والسلام .

ضم قورنية

في ذلك العصر بدأ نبوغ العقل اليوناني يخلق في سماء « قورنية » . فظهر شاعر البلاط « كليماخوس » (٢) — Callimachus الذي

بده الحركة
الفكرية فيها

(١) جرى الكتاب على أن يقولوا البطالة ؛ والحقيقة البطالة . لأن حرف — S — غير أصيل في اسم بطليموس . فالاسم عند المحدثين Ptolemy — وعند الرومان Ptolemais — وحرف — S — يضاف في اللغة الرومانية إلى الاسماء في حالة الرفع ، فهو عندهم كالضمة في العربية ، أي علامة إعراب . فحذف المبربون الحرف الأصيل وهو الميم ، وأبقوا على حرف الرفع ، وهو غير أصيل . فالواجب أن نقول بطلميرس والبطالة ، لا بطليموس والبطالة .

(٢) كليماخوس — شاعر ونحوي يوناني من أهل قورنية ، ومن أعقاب بيت بطليموس . Battidae — المعروف في التاريخ القديم — اشتهر حوالي سنة ٢٥٠ ق . م — وأسس مدرسة في سواحى الاسكندرية ، وأكثر الشعراء والنحويين من الاسكندرانيين من تلاميذه . وأقامه بطليموس الثاني (فيلادلفوس) أميناً لمكتبة الاسكندرية ، وظل بها حتى توفي في سنة ٢٤٠ ق . م . وقد يداخلتنا الشك في صحة التاريخين المذكورين هنا ؛ أو يكون أحدهما مدخول بالخطأ . ولرجح أن يكون التاريخ الاول (٢٥٠ ق . م) هو تاريخ هبوطه الاسكندرية ؛ أو تأسيسه مدرسة فيها .

اشتهر بالرقّة والعنوبة والانسكلوبيدى إراطسنيذ^(١) Eratosthenes والمفكر الانتقادى قرنيادس^(٢) -- Carneades ولكن لا يجب أن نفعل عن أن أثينا الافريقيّة، كانت قد فرخت في صدور أبنائها بذرة التعاليم السقراطية؛ فأثبتت سنّة الوراثة كاملة. فأتتجت مثلاً مشابها للسلف العظيم، ولكن بطابع قورينى أصيل.

بأية من المدارس السقراطية يقوم القورثيرون.

كيف تكون
العبئة السقراطية

بعد موت سقراط، تكونت عدّة مذاهب فلسفيّة، ادّعت كلّ منها أنها تقوم على مبادئه وتعاليمه. على أن الاختلاف الملحوظ بين هذه المذاهب عند مقارنة بعضها ببعض، يدلّ على مقدار ما في المبادئ التي قامت عليها من حاجة إلى التحديد والضبط، (٣) كما يقول «دراپر»

(١) إراطسنيذ -- Eratosthenes — السكندري وطناً (٢٧٠-١٩٤ ق.م) عالم يوناني وكاتب مشهور، وله بقورثيه ودرس النحو على كلياخوس في الاسكندرية كما درس الفلسفة على الفيلسوف الرواق أرسطون -- Ariston؛ والاكاذبي أرسلاوس -- Arciselaus — في أثينا. وعاد إلى الاسكندرية بدعوة من بطليموس الثالث (أورغيطس) الذي أقامه أستاذاً للكتابة الاسكندرية خلفاً لملك كلياخوس. وهو من أعلام الاقدمين وكتب في كثير من فروع المعرفة. فأذا عرفنا أن أرسطيطس (٣٥٤ ق.م) لم ينجب إلا في أواسط القرن الرابع قبل الميلاد، فكانت وضع مذهبه حوالي ذلك الوقت. ولكن أثينا كانت حينئذ فكره ودرسه؛ ولذا ظهر أنه لم يبد إلى قورثيه إلا في أواخر أيام حمود.

(٢) قرنيادس (٣١٤ - ١٢٩ ق.م) فيلسوف يوناني، ومؤسس الاكاديمية الثالثة والمجددة. وله بقورثيه والمعروف عن حياته قليل، ودرس الجدال على ديوجينيس الرواق وعلى هيميباس ثالث كيرسوس الاكاديمية بعد أرسلاوس، ودرس على الانص، وتولّفت فريسيوس، وكان انتقاده مؤلفات هذا الفيلسوف، ينبوعاً لفننته الخاصة.

(٣) راجع الأستاذ دراپر في كتابه نمو أورثيا العقل Draper.

رأى سديوك ويملل الأستاذ « سديوك » سبب الاختلاف الذي قام بين المذاهب السقراطية تعليلا يخالف تعليل الأستاذ « درابر » . وعندى أنه أقرب إلى الواقع ؛ بل لا نقالى اذا قلنا بأنه الواقع . فقد قال فى كتابه « تاريخ الأخلاق » ص ٢٤ — ٣١ ما يلى :

« لما قال سقراط بأن حياة الانسان العقلية يجب أن تتجه نحو الحصول على ما هو خير ، لم يحدد ما هو الخير الحقيقى ، وماذا يمكن أن يكون » .

ولاشك فى أن هذا القول فتح باب الاختلاف بين المذاهب السقراطية فى تقدير ما هو « الخير الاسمى » ، كما جعل للدعوى التى ادعاها أصحاب كل مذهب ، من أنهم لم يخرجوا على مبادئ الأستاذ الأعظم ، أساسا تقوم عليه .

كان من بين هؤلاء المتقلدين « إقليدس الميغارى » مؤسس المدرسة الميغارية فى الفلسفة اليونانية (٣٩٩ ق . م .) وعلى الرغم من أنه كان من تلاميذ سقراط فإنه درس الفلسفة الالياوية (١) —

إقليدس الميغارى

Eleatic Philosophy

وقد يشتهر إقليدس الميغارى بإقليدس الرياضى على الكثيرين . وهنا يجب أن ننبه على أن الأخير فيلسوف رياضى عليم فى الاسكندرية حوالى سنة ٣٠٠ ق . م . ويعتبر أول من وضع أساس المدرسة الرياضية (٢) .

هريق : إقليدس
الميغارى وإقليدس
الرياضى

أما إقليدس الميغارى ، تلميذ سقراط ، فقد كان يستهدف

(١) عن درابر - نشوء أوروبا العقل - ١٤٨ - ١٤٩ - ج ١

(٢) راجع من ٣٤٧ : تاريخ قاموس التأسيس للترجمة

لاخطارٍ شديدة ، في سبيل حضوره على المعلم العظيم . اذ كان هبوط أحد من أهل « ميغارة » — Megara — مدينة أثينا ، خيانة عظمى . فلما اضطهد أفلاطون وغيره من تلاميذ سقراط بعد موته ، لجؤوا إلى « ميغارة » ونزلوا في ضيافة « أفليدس » . فأحسن وفادتهم وعنى بهم .

أما فلسفته التي أكتب أرسططس على درسها ، فمزيج من مبادئ الالياويين — Eleatics — وتعاليم سقراط ، مع تغلب المبادئ الأدبية ، على بقية نواحي مذهبه . ولقد قضى بوجود شيء يقال له « الخير » وقال بأن له ظواهر متعددة ، منها الحكمة والله والعقل ؛ وأظهر نزعة إلى ذلك المبدأ الذي اتعله من بعد الكليتون ، وتوسّعوا فيه : مبدأ أن الرجل ذا العقل ، يجب أن لا يأبه بالآلم . وبالمذهب الميغارى عادة ، يلتحق المذهب « القورينى » الذى وضعه « أرسططس (١) » .

(١) عن دراير — نشوء أوربا العقل ص ١١٤ — ج ١ .

الكتاب الثالث

شرح المذهب والمأمة بتاريخه

« ان تطور البحوث النفسية التي
صدها سقراط عن الانبعاث في
سيلها الجدوى ، جرده ارسطس ،
الذي هو أعظم من سقراط في الدقة
المنطقية ، ولكنه أقل منه سعة في
الآفاق ، وإحاطة بالطبيعة
الانسانية »

مرت

موضوعات البحث

الرسول الجبريد

سبب وفوده على سقراط — حياته وأعماله — احتمال المؤلفات عليه —
أرسطوطاليس ومؤلفات أرسطبس — أرسطبس وأفلاطون —
مخلفاته الفلسفية — المصادر .

أرسطبس وعناصر شخصيته

مولده ونشأته — عبقريته — أرسطبس والكلبيون — أساس إلذة عند
أرسطبس — لايس ورواى هوراس — إعجاب أرسطوطاليس به —
أخلاقه — استعلاؤه وشجاعته — قياس أرسطبس بسقراط —
رأى الأستاذ برت — استطراد — أرسطبس ومنتسكيو — منازع
العصر الحديث — حرية فكره — علاقة بين مذهبه وأخلاقه

أرسطبس وبروطاغوراس

سقراط لم يحدد الخير — انحراف أرسطبس عن أستاذه — آصرة بين أرسطبس
وبروطاغوراس — مذهب بروطاغوراس — شروح — لوك
يستوحى غورغياس

أرسطبس والعلم

أرسطبس لا يعنى بالعلم الصرف — رأيه فى الرياضيات — علم الحياة
السعيدة — أثر سقراط فيه — خروج على سقراط — خروج
على أنطستيز — السعادة وعلم الأخلاق — وجهة أرسطبس فى
اللاهوت والعلم

شروح فى بعض اصطلاحات

الهيدونية وتعريفها — تصنيف الهيدونية — الايودونية — الذاتية والانانية

سعادة الذات - لامترى - المتعة العقلية - تعاقب هذه الصور
وسيه .

محو فلسفة أرسطى الاضموتية

اللذة الحسية عنصر السعادة - أصحاب اللذة في العصر الحديث - رأى درابر
رأى ترز .

محيي الريبونية في العصر الحديث

بعث الهيدونيه - هُبنز - لوك - بالي - فلسفة الذاتية - ظاهرة - تدرج

أرسطى ومبرمى بنام

أرسطى وبنام - اللذة خير - الشعور باللذة وظروفه - اللذة خير
دائماً - التحرر من الآلم هو السلوك الطبيعي - هاتف خفي -
طبيعة الحياة باعتبارها فناً .

أرسطى والكليون

نشوء المذاهب افعال عكسية - من هم الكليون ؟ - لماذا اتخذوا الكلب
شعاراً ؟ - التصور الشائع فيهم - مشهور وأصحاب المذهب
- السبب في توجيه النقد اليهم - زعم فيه بعد عند الانصاف .

فروغ بين ايقور وارسطى

أثر المذهب الايقورى - اندماج مذهب ايقور وارسطى - ميراث
ايقور عن سقراط - يحمل مذهب أيقور - فروق بين الايقورية
والتورينية - تناقض عند ايقور - إجمال .

ايقور وشروع في فلسفة ارسطى

هل للمذهب مبرات - اللذة ليست مجرد التحرر من الآلم - درجات
اللذة - موجة الوعى ودرجات اللذة - تلخيص اردمان - اللذة
حركة لطيفة - شروح - كيف ندرك الحركة اللطيفة - هل
أثرت في جكه عنصر غريب

المفاضلة بين الذات

سماحة في التفكير وتعسف في الحكم لا يتفقان — تفضيل الذات اللطيفة —
لهذا التفضيل قاعدة عقلية — شرح هذه القاعدة — حكم الالهام
فاسد عقلا — يقررون يخطئ — تحليل قيم — ابتكار لارسططس
— الميول والعواطف حركات نفسية — اللذة عند ارسطوطاليس —
وصف طرف للحياة .

تطبيقات مذهب ارسططس

الذات المستقلة — بين ارسططس وبنام — اعتراض بعينه : قديماً وحديثاً
— الحكمة ليست غاية — الحجة وحدها لا تضمن السعادة —
للسعادة والشقاء بقاء محدود — الفضيلة ليست وفقاً على الحكاء —
تلخيص أردمان — موازنة بين ارسططس وأبيقور — تلخيص
نزر — صعوبات عملية — مجسias — مشاهات بين مذاهب
فلسفية — أثيرين

الكليوبوره وتطبيقات المذهب

ارسططس يزودنا بمادة للموازنة — مغالاة الكليين — ماهية اللذة عند
الكليين — فرق دقيق بين ارسططس والكليين .

علاقات في انتقال المذهب

ارسططس ووضع المذهب — الرواد في وضع المذاهب

أريطى وارسططس الصغير وغيرهما

مشعل الحكمة في يد امرأة — اثر اريطى وابنها في المذهب — اعمال
ارسطوطاليس ذكر ارسططس وسيله — هذا الرأي غير قاطع —
كتابات متحلة على ارسططس — ثيودورس وثيرودرياقس —
اوميروس — رأى زلر في أوميروس — رأى زلر في يون .

ثيودورس

معتقد ثيودورس — صفاته ومبادئه — تحليل الاباحية المشروطة — خلاف
بين ثيودورس وارسططس

الرسول الجدير

كان أرسططس رسول الفلسفة الجديد . نشأ في مدينة قُورِينَة من أب تاجر غنيّ ؛ وهبط أثينا ، رجلاً من رجال الأعمال ، مثقفاً تثقيفاً عالياً (١) .

ويقال إنه التقى في عيد من الأعياد الأولمبية ، بتلميذ من تلاميذ سقراط ، وسمع منه أقوال أستاذه ، وناقش فيها ، فبرزت المناقشة من الأعماق ؛ وصمم على أن يذهب إلى أثينا ، لينضم إلى الحلقة التي كانت تتلقى وحي الفلسفة عن سقراط .

أمّا عن بقية حياته ، فلا يذكر المؤرخون شيئاً ذا قيمة ، سوى أنّه كان يعمل تلقاء أجر . وكان هذا سبباً في أن يلحقه أرسطوطاليس بالسفسطائيين ، وأنّه أقام في بلاط « سيراكوز » مدة طويلة ، كما فعل من قبل ، « افلاطون » و « ألكسندر » (٢) . أمّا جهوده التي بذلها في سبيل الأدب والفلسفة ، فتكتنفها ظلمات ، لا يخترقها شعاع واحد ، من الإشعة التي يلقى بها التاريخ على حياة أشخاص أقلّ من أرسططس شأنًا في حياة الفلسفة والآداب .

ومما يزيد هذه الظلمات احتلاكاً ، ويساقطها على تاريخ هذا الرجل العظيم كسفاً متراً كمة ، أنّه كثيراً ما نسب إليه مؤلفات ، واتّحلت عليه كتب لم يؤلفها ، ولم يخطّها فيها حرفاً ؛ أو عزيت إليه أقوال ونظريات ، كان أولئك المتقوّلون عليه يؤمنون بها ، ويرون

(١) عن اردمان — تاريخ الفلسفة

(٢) ألكسندر - Echinez (٣٨٩ - ٣١٤ ق م) سياسي وخطيب يوناني ولد بأثينا . وفي سنة ٣٥٤ كان عضواً في وفد الصلح إلى فيليب المقدوني . ويظهر أن فيليب استطاع أن يضمه إلى جانبه . وفي خلال البعث الثاني في سنة ٣٤٦ ق م . اتهمه ديموسطين وطيمرخوس بالحياة البطي . وكانت قد وفد على أثينا ليمضق على مراد الصلح . ولكن أطلق سراحه عقب خطبة قوية دافع بها عن نفسه .

في نسبة ما يشابهها من المذاهب والنظريات إليه ، تأييدا لما يؤمنون به ، وتمكيننا لما يحاولون الترويج له بمختلف الأساليب .

أرسطوطاليس ومؤلفات أرسطليس
غير أننا إذ نرى أن شائبا من أفذاذ العالم الأنساني ، لامن أفذاذ اليونان وحدهم ، ومن معاصري أرسطليس ، درس نظرياته ومبادئه ، لأعلى وجه التعميم ، بل على وجه التخصص ، وأنه ناقش فيها ، ونقض بعض الأسس التي تقوم عليها ، يذهب من روعنا كل شك في أن مذهب أرسطليس ونظرياته ، قد كتبت وجمعت بين دفتي كتاب ، أو ضمنت صفحات كتب عديدة . وإن ثقتنا بهذا القول تصبح في وطن اليقين ، اذا عرفنا أن ذلك الشاب الذي عاصر فيلسوفنا في أخريات أيامه ، هو المعلم الأول : أرسطوطاليس ، لأحد غيره (١) .

أرسطليس وأفلاطون
كذلك ذهب معاصري آخر هو المؤرخ « ثيوفوبوس » (٢) — Theopompus مذهبا اتهم فيه أفلاطون بأنه نقل عن أرسطليس ، وأنه استحل نظرياته ، متوسعا في شرحها . ولا شبهة مطلقا في أن هذه التهمة باطلة ، ولا أساس لها . ولكن ممنا لاربية فيه ، أن مثل هذه التهمة ، لم تكن لتخطر في عقل مؤرخ ، ما لم تكن نظرياته أوسطليس قد سطت في الطاروم ، وأن مبادئ الفلسفة القوريبية ، قد حوتها المجلدات :

عظماة فلسفية
أما الآن فليس بين أيدينا ممنا خلف هذا الفيلسوف إلا بضع

(١) راجع شروحاتنا وتعليقاتنا على مناقشة أرسطوطاليس لبعض زعماء فلسفة أرسطليس في هذا الكتاب تحت عنوان أرسطليس وأرسطوطاليس

(٢) فيؤقتين — مؤرخ يوناني وعظيم معروف ، ولد في جيوس خوال سنة ٢٨٠ ق م . وكان من تلاميذ « إريوقراخن » . ومالك أن ليغ في المحطاة يروا عظما . أما وثناؤه فأكثرها تاريخية . وقد ذكرها كثير من المؤرخين الذين أتوا من بعده .

فقرات متناثرة من آثاره الفلسفية ، ولم يصلنا حرف واحد من كتابه الذى قيل بأنه وضعه فى تاريخ «لوبياء». كذلك ضاعت أصول المحاورتين اللتين كاتباً بعنوان «ارسطبس» ، على اسم الفيلسوف ، وفيهما يعرضه «استيفسُون» (١) — Stilpo — الميفارى ، وفيوسينسيوس (٢) — Speusippus ابن أخت أفلاطون ، لنظريات الفيلسوف القورينى ، ويناقشان فيها

المصادر

على أننا مع هذا لم نعدم كل المصادر التى تزودنا بشئ يمكننا من درس شخصيته الفذة . فإن العالم القديم قد أسلم إلينا ، فيما أسلم به من الآثار بوصف موجز ، ولكنه بضوابطه وشواهد ، يوصلنا إلى عمق غير قليل النور فى استخلاص حقيقة هذا الرجل العظيم فالراجع التى نلّم منها بشئ من حقيقة المذهب القورينى ، مراجع ثانوية . وأهم هذه المراجع ديوجينيس لايرتيوس — Diogenes Laertius — وقيرون — Cicero — وسقسطوس — Sextus

(١) استلفون - ظهر حوالى سنة ٤٠٠ ق.م وكان من أحرار الفكر الذين ظهروا فى عهده ، وينسب إلى المذهب الميفارى ، ومن شعبة إقليدس الميفارى . قيل أنه مثل أمام «الاريفاغس» - هيئة محكمة - بتهمة أنه قال أنه يمثل إدياس الذى تصه «لائينى» ليس إلها . فلما وجهت إليه التهمة - دفعها عن نفسه بكلمة قائلا - إنما ليس إلها ، بل إنك ، فتى . والروايات المروية عنه تدل على أنه من اللادينيين - Deists - أحرار الفكر ، ولكنه كان حذراً لا يصارح بأرائه .

(٢) فيوسينسيوس — لفيلسوف يونانى عاش فى القرن الرابع قبل الميلاد ، ابنه «أوروميدون» Eurymedon ، وأمه فوطونه — Potone شقيقة أفلاطون ، ويرجع أنه ولد فى سنة ٤٠٧ ق.م . وتلقى فى مدرسة «إيزوقراطس» . فلما رجع أفلاطون إلى أثينا حوالى سنة ٣٨٧ ق.م . انضم إلى جماعته ، واعتنق تعاليمه وأصبح عضواً فى الأكاديمية . ولما رحل أفلاطون سنة ٣٤٦ ق.م . دخلت الثلاثة إلى مقلبيه ، وهى آخر رسالته ، رافقه فيوسينسيوس . وفى سنة ٣٤٧ ق.م . أوصى أفلاطون ، وهو فى أصل حياته ، أن يكون فيوسينسيوس خليفة فى رئاسة الأكاديمية . ووالقى أعضاء المدرسة على اختياره ، فبقي بها ثمانى سنوات ، ثم تولى سنة ٣٣٩ ق.م .

وأيقور وكليان السكندري .

لهذا يقول « زلر » — « ليس بين أيدينا شيء من كتابات المدرسة القورينية الأولى؛ حتى لقد شك بعض الباحثين في أول من وضع المبادئ القورينية في صورة مذهب فلسفي: أهو أرسطبس الكبير، أم أريطى ابنته، أم أرسطبس الصغير » .

أرسطبس وعناصر شخصيته

ولد أرسطبس في مدينة «قورينة» حوالي سنة ٤٣٥ ق . م . على أن هذا التاريخ مشكوك فيه كثيرا . وقبل أن ينضم إلى مدرسة سقراط ، كان قد احاط بمبادئ الشففسطائيين من طريق إكبابه على درس ما كتب « بروطاغوراس » . وبعد أن مات سقراط ، علم أرسطبس في مدائن متفرقة ، وقضى أكثر عمره متنقلا من مكان إلى آخر ، من غير أن يتخذ له وطنًا يقيم فيه . غير أن الراجح أنه قفل في أواخر عمره راجعا إلى مسقط رأسه ، وهناك أسس مذهبه (١)

مولده ونشأه

ويقول آخرون أنه قضى معظم عمره في « سيراكوز » ببلات ديونيسيوس Dionysius — حيث عرف خطابانه فيلسوف شهواني . وعاش قليلا في « قورثية » مع « لاييس » الخليفة . ولكنه عاد في أواخر عمره إلى «قورينة» حيث عهد إلى «أريطى» ابنته ، بمفصلات مذهبه . فكانت واسطة نقله إلى اليعاقب (٢)

وكان أرسطبس من أولئك الافذاذ الذين تحسّسوا بموهبة الفنان القادر على إخضاع منازع الحياة لأغراضه ، القاهر في معالجة الرجال

عقريته

(١) راجع ترنر — Tuner في كتابه تاريخ الفلسفة ص ٨٩ — ٩٣

(٢) عن قاموس تشميرس للأجرام Biographical Dict. Chambers

شارك الكلبين — Cynics — فيما راموا اليه من المراتة على مواجهة كلّ التقلّبات التي تجري بها يد الأقدار . ولكنّه كان أقلّ إيماناً منهم بحقيقة أنكار الذات الى الدرجة التي دعوا اليها ، وهبط اليها بعضهم ؛ وبضرورة البحث عن سلام الروح بالفرار من متاعب الحياة ومخاطرها .

يزعم البعض أنه قال — «إنّ من يحاول أن يضع نفسه في موضع الفارس من ظهر الجواد ، أو الرّبان من دقة السفينة ، ليس الرجل الذي يفرق من استخدامهما ، ولكنّه الرجل الذي يعرف كيف يقودهما في الطريق المستقيم . » وعلى نفس هذه القاعدة عرف أرسطس حقيقة « اللذة » .

أما كلمته المعروفة — « إني أملك ولكن لا أملك » — لايس وراي هوراس
فيقال إن خطأ أم ضواباً ، أنّه فاه بها أصلاً في درج كلام أو ما فيه الى لايس (١) — Lais — غير أنّ تطبيق هذه الكلمة غولى فيه بعد ، ورمى لاكثر من هذا . فقال الشاعر «هوراس» (٢) — Horace ان مبدأ أرسطس الأوّل ، ومثله الأعلى في الحياة ، انحصر في ان يكون الانسان « سيّداً للأشياء لا عبداً لها » ؛ أي أنّه يجب علينا أن

(١) لايس — Lais — اسم لختين . أما المقصودة بالكلام هنا فن أهل قورثية ، ولدت في سنة ٤٨٠ ق . م . واني أشك في صحفنا التاريخ . وقد عرفت بالجمع والطبع وقسوة القلب حتى كتبت « أكسينا » — Axinae — وهي باليونانية « بلعه أو فأس » ؛ تنوّها بما عرف عنها من الجرأة . وكان أرسطس وديوجينيس لايرتيبون من عيبها ومن أشد المفرّين بها المثابّين في أرضها . وقد شاركهما في حبها شخص يدعى أو باطس — Eubates — وكان عبداً معروفاً من أهل قورثية . فلما ماتت دفنت في مكان يدعى — الكرافيون — Carnicion — بمقرية من قورثية ، ووضع على قبرها بمثال لبوة تمزق حملاً ؛ إشارة الى صفة القسوة التي عرفت بها .

(٢) هوراس — كوتوس هوراثيوس فلاكوس — Quitus Horatius Flaccus شاعر روماني ولد في ٨ ديسمبر سنة ٦٥ بعد الميلاد في فميسيا — Vamisia — على حدود لوقاية وأبوليا — Lucania Apolia

تملك لذائذنا ، من غير أن نجعلها تملكنا (١) . وفي كلمة يتناقلها الأدباء عن رَحْمَةِ بن رافع الدوسي ، تعبير عن هذا المبدأ في إيجاز واحاطة حيث يقول — « أجود الناس من بذل المجهود ، ولم بأس على المفقود » .

أما رصاته ورباطه جأشه ، فقد حازت إعجاب أرسطوطاليس ، الذي روى عنه مرة أن أرسططس قال له ، على أثر حديث عن « أفلاطون » ، فيه شيء من ربح الاعتداد بالنفس — « ما أبعدك عن صاحبنا » — يعني سقراط .

لا صواب
أرسطوطاليس به

كان في أخلاقه عنصر أصيل من تلك العناصر المرححة الطروبة ، خلّصه من شعور التوجس مما يخفيه المستقبل ، ونجاه من الأحزان المضيضة ، على ماذهب به الماضي . وكان من صفاته الفريدة قدرته على الجمع بين التلذذ بما بين يديه من الأشياء ، مع التحرر من الكثير مما يبعده غيره من ضرورات الحياة . ثمرة حاشيته ، وهدهده نفسه ، في مواقف تثير أشد السخط ، وتبعث على أقصى الغضب . تلك الصفات التي خلّفت أكبر الأثر في كل معاصره ، بمن كان لهم أقل اتصال به .

أخلاقه

وبالرغم من أن طبيعته كانت تميل به إلى السلم ، وتقيه من أن يزج بنفسه في مضطرم المنازعات والجدل ، حتى لقد أقصته عن أن يأخذ بصلح في الحياة العامة ، فإن الشجاعة لم تكن تنقصه ؛ تلك الشجاعة التي تجلت سلباً لا إيجاباً ، في احتقاره الشديد للبال والخطام والثروة بمفاتيها ، وفي عدم اكتراثه بالآلام .

استلزامه شجاعة

على أن كثيراً من صفات أرسططس وميوله ، على ماوصل إلينا

من تاريخ مذهبه ، تظهره في صورة رجل يمكن أن يتخذ مثالا يحتذى كثير من الكليبيين والرواقين (١) .

قياس أرسططس
سقراط

كان من أثر هذه الصفات في قيقرون (٢) — Cicero الخطيب ، أن قرن أرسططس بسقراط ؛ وتكلم في — « الفضائل القدسية العظيمة » التي عوض بها هذان الرجلان عما يمكن أن يكونا قد أجزما فيه بحملتهما على العادات والتقاليد . ولا شك أن في هذا أثر من كلمة « أرسططس » إذ كان يقول بأن الرجل الحصبف يطبع شرائع بلاده ، ويخضع لعرف الجميعة ، لأنه يعرف أن الخروج عليها ، إنما ينتج رجحانا للألم على اللذة .

رأى الاستاذ برت

غير أن الاستاذ « برت » — Brett يفوق أرسططس على سقراط في ناحية ، ويفوق سقراطا عليه في ناحية أخرى — قال « إن تطور البحوث النفسية التي صدّها سقراط عن الانبعاث في سبيلها الجدى سجّده أرسططس ، الذي هو أعظم من سقراط في الدقة المنطقية ؛ ولكنّه أقل منه سعة في الأفق ، واحاطة بالطبيعة الإنسانية » (٣) .

استطاد

ومن الظاهر أن « قيقرون » له فيما قضى به أكبر العذر . فإن العلاقة بين سقراط وأرسططس ، ومجمل الرأي الذي ذاع فيهما عند الأقدمين ، مبرّر من أكبر المبررات التي تجعل خطيبا من أعظم خطباء رومية ، على أن يرميها بالأجرام ، ثم يخصهما ، على الرغم من

(١) مر اردمان في كتابه تاريخ الفلسفة .

(٢) قيقرون . المعروف عند كتابنا خطأ باسم قيقرون — مركوس تليوس قيقرون — :

Marcus Tullius Cicero (١٠٦ — ٤٣ ق . م) خطيب وسياسي روماني ، وله

في ٣ من يناير سنة ٩٠٦ ق . م . أصبح يتألم فيديوس — Phaedrus —

الايقوري ، ودرس علم الجدل على ديونورس الرواق . وفي سنة ٨٨ ق . م حضر على فيلون

Philos — ودرس عليه ؛ وكان فيلون على رأس الاكاديمية ؛ فأصبح من أخص تلاميذه .

(٣) تاريخ علم النفس للاستاذ برت Brett — ج ١ — ص ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ .

اعتقاده هذا فيهما ، با كبر الاحترام . فانّ علاقتهما وصلتهما ، كانت أكبر من صلة تلميذ وأستاذ . بل هي اتصال فكريّ حمل « فيقرؤون » في الصور القديمة أن يقول فيهما ما قال ، كما حمل الأستاذ « برت » في دهرنا هذا أن يوازن بينهما . ويقول « ديوجينيس لايرتيوس » (ج ٢ ص ٦٥ و ٧٤ و ٧٦) بأنّ أرسطبس لم يهبط آئيننا الاّ لسمع سقراط ، على الرغم من اختلاف الرأى بينهما . فان سقراط لم يَحْجِزْ السعى لتحصيل اللذة ، باعتبارها غاية الحياة . وقد شرحنا ذلك فيما كتبنا في هذا الكتاب عن سقراط وأرسطبس . غير أنّ أرسطبس يزعم بأنّه لم يعلم من شيء فيه روح المناهضة والاختلاف مع مبادئ أستاذه الأساسية . ولقوله هذا سبب جوهرى ، سندلى به في موضعه من الكتاب .

ارسطبس ومنسكيو

إنّ طابع أرسطبس طابع أصيل في الخلق الانساني . وفي القرن الثامن عشر ، كانت ميول العصر تناصر هذه النماذج من الشخصيات . فان منسكيو قد قال عن نفسه ، من غير أن يدرك أنّه يجي بما قال فلسفة قديمة ترددت أصديتها بين جنبات « قورينة » ، وفي بلاد اليونان ، وعلى لسان أرسطبس :

« إنّ دورة عقلى قد كونت لحسن الحظّ بحيث تجعلنى شديد الحساسية ، فأثأثر بالأشياء ، ابتغاء الاستمتاع بها . ولكن لم تبلغ حسياسيتى بالأشياء حدّا ، يجعلنى أتالم من فواتها » .

منازع العصر الحديث

غير أنّ هذا الطراز من الفلاسفة قد كفّ كلّ ما كان له من مكانة وأثر ، في خلال القرن التاسع عشر . فانّ أبناء العصر الحديث يرجعون في الحياة طبيعة متقدمة ، تلتهب بالغيرة ، وتقفيض بالحساسة ، على طبيعة تشبهاها موازنات الحكيم ، وثقافة الفنّان .

حرية ففكره

وهذا لا يجب أن ينسبنا أن فيلسوف قورينة ، فوق ما خصته به الطبيعة من هدوء الطبع ، وصفاء الفكر ، كان قادرا كل القدرة على أن يدرس حقائق الطبع البشرى ، بكل ما في إمكان العقل من غيرية واستقلال . ولا رية مطلقا في أن الحذق في التميز ، والعمق في التحليل ، والرشد في استخلاص النتائج ، صفات كانت من أخص ما امتاز به رجال شيعة قورينة الفلسفية .

علاقة بين مذهبه وأخلاقه

وفي مذهب أرسططس أثر كبير من أخلاقه الشخصية . فإنه كان ثابت العزم شجاعا ، قادرا على ضبط نفسه . وكان من ناحية أخرى مثالا يحتذى في لزوم ذلك التقليد السقراطي الذي يدعو الانسان الى الخضوع الأعلى في كل أعماله لـ « كل ما يثبت أنه » الاحسن والاقوم » ، مع وضع مبدأ سقراط في ازراء كل ما هو « وضع وغير جوهرى » ، موضع التطبيق العملي الصحيح . ومن هنا جاء قول أرسططس - « لخير لي أن أكون مستجدياً ، من أن أكون أحق بليدا . فإن الأول إن كان بلا مال ، فإن الثاني بلا رجولة » (١) .

ولكن كانت في أخلاقه ناحية أخرى تنزع به إلى التبذل ، فإنه لم يأنف أن يأخذ من « ديونسيوس » طاغية « سيرا قوز » كل ما استطاع أخذه . فقد نقلت عنه عبارة قالها لذلك الطاغية :

« ذهب إلى سقراط لما شعرت بحاجة إلى المعرفة ، وقدمت إليك ، لما شعرت بحاجة إلى المال » (٢) .

ولم يكن أرسططس في هذا إلا كلياً ، من أعيان الكلبيين . فقد روى عن « ديوجينيس الكلبي » أنه كان يقول بأن الثروة تقاس دائماً بعدد الأشياء التي يستطيع أن يعيش المرء بدون احتياج

(١) موسوعة الدين والآداب ج ٤ ص ٣٨٣ .

(٢) ديوجينيس لايرتيوس ج ٢ ص ٧٨ ؛

إليها . ولكسسته كان يحتاج الى بعض المال ، فيطلبه من الناس . فذهب مرة إلى مسرف من المسرفين ، وسأله أن يعطيه من المال أضعاف ما يطلب من بقيّة الناس ، على قلة ما كان يطلب . فلبّس سئلا في هذا قال : أخشى أن لا أجد عنده ما أطلب ، إذا استمرّ في اسرافه ، وأمعتت في زهدي .

ولا أغالى إذا قلت إن أرسطبس كان فيه ناحية أخرى تنزع الى الشيوعة . والدليل على هذا ، أنّه لم يكن يفرض على عشيقته أن تكون وريثة له . - « فأيّة غضاضة عليه في أن يسافر غيره من الناس في سفينته » . (١)

أرسطبس وروطافوراس

ذكر العلامة « وندلند » - Windeband - في كتابه « تاريخ الفلسفة » وأيده في ذلك العلامة « سدجويك » في كتابه « تاريخ الأخلاق » أنّ السبب في اختلاف الرأى بين المذاهب السقراطية ، انما يرجع في أكثر الأمر الى أنّ المعلم الكبير (سقراط) لم يحدّد « الخير » الذى يجب أن تتّجه إلى تحصيله الأعمال الانسانية ، على الرغم من أنّ مذهبه قد انحصر في أنّ حياة الانسانية العقلية ، ينبغى ان تتّجه دائما نحو الحصول على ما هو « خير »

سقراط لم يحدد
الخير

ولقد ذهب القورينيون مذهب أستاذهم : جملة وتفصيلا . غير أنهم ابتعدوا عن سقراط في التطبيق . فقالوا بأنّ ذلك « الخير » الذى عناه « سقراط » لن تقع عليه في شيء الا في « اللذة » ، التى هي الشيء الوحيد الذى نرغب فيه ، والذى تنزع إلى الحصول عليه وتنشده ، كلّ المخلوقات ، الم يصدّها عنه عامل من العوامل (٢) .

اتهم أرسطبس
عن أستاذه

(١) ديوجينيس لايرتيوس : ج ٢ ص ٧٤

(٢) ديوجينيس لايرتيوس : ج ٢ ص ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩

آصرة بين
أرسطيس
وبروطاغوراس

على أنك بالرغم من وضوح المحجة في استخلاص الآصرة بين مذهب سقراط ومذهب تلميذه العظيم ، تستطيع أن تردّ فكرة أرسطيس إلى مذهب أساسى قال به الفيلسوف بروطاغوراس ، إذ قضى بأن معرفة الانسان تقف عند الحد الذى تنتهى اليه حواسه . وأية آصرة أقرب ، أو وشيجة أمتن ، من تلك التى تربط بين الحواس واللذة المباشرة ؟

مذهب
بروطاغوراس

يقول « بروطاغوراس » — « إن الانسان لا يستطيع أن يعرف إلا ما يظهر له (أى الظواهر) لا ماهى طبيعة الأشياء فى ذاتها (أى الماهيات) . وهو لا يعرف على أية صورة تظهر الأشياء لغيره من الناس » .

ومؤدى هذا القول أن مملكاتنا لا تؤهل بنا الى تحقيق عقلى تحكم من ناحيته فى الأشياء : أنيلة هى أم غير نيلة ، وإن كل ما نعرف عن الخيرىة — Goodness لا يتعدى معرفة ما هو مملد^(١)

شرح

ويؤيد هذا الأستاذ « برت » — Brett فى كتابه العظيم « تاريخ علم النفس » — (ج ١ ص ٦٢ و ٦٣) بقوله :

« بدأ أرسطيس من حيث قال « بروطاغوراس » بأن المعرفة ادراك ، والادراك حركة داخلية (فى النفس) . فأخذ أرسطيس ينمى النزعة الحسّية التى تكمن فى ثنايا هذا المذهب . ففى حين الأدريّة Sphere of Cognition — لا يعترف أرسطيس إلا بالحالة الذاتية Subjective — أى الحركة الداخلية (النفسية) التى نشعر بها ، ومن هنا تدرّج ، إلى استنتاج فرضى ، بأن كل المعرفة ذاتية » . فالشىء يظل مجهولاً فى ماهيته ولا ندرك إلا آثاره ، عند وقوع الفعل . وهذا واضح من حقيقة أن الأشياء الواحدة ، قد تظهر مختلفة باختلاف الناس ، أو لأناس بعينهم ، فى زمانين مختلفين . ومن

(١) ديوجينيس لايرتيوس ج ، ص ٩٢ ، ٩٣ — وسقراطس أمبريقوس ج ، ص ٩١

هنا نجد أن مذهب روطاغوراس قد حُورَّ أو بالأحرى عكس الى « ظاهرة » Phenomenalism مطلقة . وهي مذهب قائل بأن المعرفة تتعلق بالظواهر لا غير . وكذلك تجد أن المبدأ الثالث من مذهب غورغياس — Gorgias قد قضى بأن انساناً ما لا يستطيع أن يعرف مشاعر = Feelings - غيره . وعلى هذا لا يمكن للتكلمات كما تستعمل في اللغة الدارجة على الالسنه ، أن تكون واسطة صحيحة لنقل المعرفة من شخص إلى آخر . ففي مجال العمل ، يدفعنا هذا الشك الى الاعتقاد بأن « العقل » يحمل كل انسان على أن يتطلع إلى استخدامك « الشيء الوحيد » الذي يستطيع أن يعرفه « تحقيقاً » ؛ وما ذلك الشيء إلا شعوره الذاتي

لوك يستوحى
غورغياس

وربما كانت فكرة « غورغياس » هذه ، مصدر الوحي الذي استوحى منه الفيلسوف « لوك » الانجليزى فكرته التى بثها فى كتابه « الفهم الانسانى » وقصى فيها بأن الالهام عاجز عن تزويدنا بفكرات بسيطة جديدة . قال :

« ليس فى استطاع انسان أن ينقل إلى الناس ؛ بأى طريق من طرق الالهام والوحى ، فكرات بسيطة جديدة ؛ لم يكونوا قد استوعبوها من قبل ، بحواسهم أو تأملهم . لأنه مهما كانت الآثار التى تلقاها ذلك الانسان من طريق الالهام أو الوحي ، حتى إذا كانت مجرد فكرات بسيطة جديدة ؛ لا يمكن أن يُنقل إلى الغير ، لا من طريق الالفاظ ، ولا من طريق الاشارات . لأن الكلمات بتأثيرها المباشر فيها ، لا يمكن أن تزودنا بأية فكرات جديدة ، لم تكن تحملها من قبل مدلولاتها الطبيعية . ومن طريق اعتيادنا على استعمال هذه الالفاظ لتدلل على إشارات خاصة ؛ تكون قدرتها على أن تبعث ، أو تحيى ، في أذهانتنا ، فكرات كانت كامنة فيها . ولكن

لابدّ من أن تكون هذه الأفكار موجودة من قبل . لأنّ الألفاظ ؛ سواء أكانت مكتوبة أم ملفوظة ، تجرّ إلى خراطنا تلك الأفكار التي اعتدنا على أن تكون تلك الألفاظ إشارات لها ، أو علامات عليها . بيد أنّ الألفاظ تعجز عن أن تستحدث أفكار جديدة لم تكن مستوعبة في الذهن من قبل . وهذا يصدق على كلّ ضروب الاشارات الأخرى ، التي لا يمكن أن تبين لنا عن أشياء ، لم تكن قد استوعبنا من قبل أئمة فكرة عنها .

أرسطس والعلم .

كانت الدائرة العلمية التي انحصرت فيها جهود أرسطس ضيّقة ؛ أرسطس لا ينيّ بالملم ^{لصرف} كما كانت دائرة أستاذه سقراط من قبل في البحث العلميّ الصرف - Pure Science — فانه كان بعيداً عن البحث في كلّ ما يتعلّق بالطبيعة ، واستقراء أسرارها ، بُعْدَ سقراط . وكان بُعْدُهُ عن دائرة العلم الصرف كبيراً ، حتى أنّك لتعجب من أنّ عقلاً فذاً كمعلّ أرسطس ؛ تتقف على أخصرّ القواعد التي أتيت لفلاسفة اليونان ، وكان بفطارته فياضاً مؤثلقاً كالنجم الساطع ، يحكم في الرياضيات فيقول فيها إنّها أدنى منزلة من الصنائع اليدوية ؛ لأنها رُأيه في الرياضيات لا تأخذ بضلع في تمييز « ماهو أحسن ممّا هو أردأ » ، أي أنّها لا تعود بنفع على الإنسان في حياته .

لهذا حصر كلّ همّة في علم « الأئيكه » (١) - Ethica أي الأخلاق لم الحياة النسيطة كما ندعوه الآن . وكان يُقصد « بالأئيكه » عند فلاسفة اليونان « علم الحياة السعيدة » . وفي هذا يقول « ترتر » — « وقف القورينيّون من المنطق والطبيعيّات موقف التحفظ ، بل النفور . فاتهمّ جروا على ماجرى عليه الكليّون من القول بأن التأمّل

(١) لم نوفق حتى الآن الى وضع كلمة تقابل - Ethics - وترجمتها باخلاق ليس خطأ وليس صواباً .

يبور ولا ينتج ، إلا إذا كانت له صلة بالأخلاق التي يصل الإنسان
من طريقها إلى السعادة . (١) فهو في هذا رقعة من سقراط وجزء منه
لا يتجزأ . كما كانت تهزّه من أعماقه ؛ تنفسُ العوامل التي هزّت
اثر سقراط فيه سقراطاً . أمّا ، إكبابه على الاستجلاء ، وجلده على الاستقصاء ،
ثمّ الضبط والتحديد في بحث مبادئ الأخلاق ؛ فصفاة لانكون
مخطئين ، وإذا قلنا إنّهُ أخذها في الغالب عن سقراط .

خروج على سقراط غير أنّ هذا الميل قد ظهر في أرسطليس ملاها صورة تختلف في
جوهرها عن الصورة التي ظهر بها في أستاذه . فأنّه في الأسلوب ،
ويقصد به هنا أسلوب البحث ، لا أسلوب النثر والترسل في الإنشاء ؛
بشايح الفيلسوف أنطستينز (٢) — Antitheses — فكلاهما نبد
الخطائيات والبحث وراء التماريف والحدود ، واتخذ من الحقائق
الجامدة ؛ قاعدة يركز عليها في البحث ، واستوحش من الفسكات
المجردة والفروض .

(١) تترز : تاريخ الفلسفة ، ٨٩ ، ٩٣

(٢) انطستينز Antitheses (٤٤٤ ق . م) ويلاحظ جيداً ان أكثر هذه الارقام
مشكوك فيها . وهو مؤسس المذهب الكلبي ، في الفلسفة القديمة . درس في شبابه على غورغاس
وربما يكون قد حضر أيضاً على هيفاي - Hippias - وفروديقوس - Prodicus -
ثم أدركه نفوذ سقراط ، فأصبح من تلاميذه المعجيين به . وقد اثر فيه مذهب سقراط في
الفضيلة ، فأسس مدرسة خاصة في مكان يدعى القونوسرغس - Cynosargus - اود قاعة
المجانين ، - Hall of The Bastards - وقد التفت من حوله الطمقات الفقيرة ؛
مأخوذة بتأنيق وبسطة طرق حياته . ويقول ديوجينيس لايرتيوس ان مؤلفاته تملأ عشرة
عجلات . ولكن لم يصلنا منها غير نصف قليلة

ذلك في حين أن القورينيين يختلفون عن الكلبيين في تعريف خروج كل انطيتيد السعادة . فان الفضيلة عند الكلبيين هي السعادة . فهم في ذلك أقرب مايكون إلى سقراط . أمّا القورينيون فيقولون بأن اللذة خير في ذاتها ، وان الفضيلة خير باعتبارها وسيلة للذة (١) .

ولكن أرسططس لم يلبث أن انفصل عن صاحبه أيضا ، في أن ابن قورينة ، كان أول فيلسوف رجع عن كل ما هو خيالي وفرضى إلى البحث فيما تقوم عليه الحياة الانسانية من الحقائق .

وكان يعتقد ، كما اعتقد أستاذه سقراط ، أن البحث في السعادة سمادة وعلم الاخلاق ونيلها ، بداية علم الاخلاق وغايته . ومن أجل أن يقع على حقيقتها وماهيتها المقومة لعناصرها ، رجع إلى مناقشة الحقائق واختبارها ، وأف من أن يجعل التحديد التصوري أو الخيالي ، أو التعاريف ، لبحوثه في هذه الناحية أساسا .

يقول « درابر » — « كان أرسططس القوريني من تلاميذ سقراط . وقد أسس مدرسة قورينية الفلسفية ، لإحدى فروع المذهب الهيدوني . ومن الظاهر أنه لم يأبه للآهوت . وكان كأستاذه سقراط ، يحقر التأمل في الطبيعة ، وينزع الى التأمل في الأخلاق (٢) » .

أما الأستاذ « إردمان (٣) » فيقول إن أرسططس جرى على القاعدة التي جرى عليها كل الفلاسفة منذ عهد « أنكسأغوراس » . فأكب على البحث في الغاية التي من أجلها وجدت الأشياء . وهو كأستاذه سقراط ، لم يعن الا بالانسان . ولذلك تراه قد وجه كل هممه نحو « الغاية العليا » التي ينشدها الانسان أي « الخير » أو

(١) ترز — في تاريخ الفلسفة ص ٨٩ ؛ ٩٣ ؛

(٢) تھو — أوربا العقل ص ١٨٣ ، و ص ١١٤ — ج ١

(٣) في كتابه تاريخ الفلسفة

جهة أرسططس في
اللاهوت والعلم

« السعادة ». لهذا نفرأرسططس من كلّ البحوث الفلسفية التي لا تؤدي إلى « قصد » أو « غاية » وأخرجها من مجال بحثه؛ وقضى بأن الرياضيات والمنطق والطبيعة ليس لها من قيمة ذاتية ، ولكن قيمتها إنما توزن من ناحية خضوعها للأغراض الأدبية ، لأن الفضيلة كما قال سقراط هي « المعرفة » وما دامت الفضيلة هي « المعرفة » فيرتب على هذا أن يكون البحث فيها ، هو الناحية المنطقية من الفلسفة . أما ما عدا هذا من الأشياء التي تجرّه العقل إلى الخطأ ، فإنها تبعدنا عن الغايات العليا .

شروع في بعض المصطلحات .

بدأنا الآن ندخل في المفاوز التي لا بدّ لنا من أن نجتازها ، حتى نستطيع أن نشرح مذهب أرسططس . وبدأنا نحتاج إلى استعمال بعض المصطلحات . لهذا نمضي في شرح بعض الاصطلاحات الفلسفية ، توطئة للفحص عن مفصلات المذهب .

(١) ما هي الهيدونية ؟

الهيدونية تعريفا

الهيدونية — Hedonism — كلمة أصلها يوناني مشتقة من — Hédoné — أي جذب أو سرور ، ومعناها الأوسع « اللذة » وهي في مبادئ الآداب ، اصطلاح يشمل كلّ نظريات السلوك التي تتخذ صورة من اللذة أساسا لدستورها . ولقد ظهرت النظريات الهيدونية في الأخلاق منذ أبعـد الأزمان ، ولو أنها لم تكن جميعا من طابع واحد . وأوّل ما أطلق هذا الاصطلاح في الفلسفة القديمة على مذهب الحلقة القورينية . وكان طابعها أن اللذة هي الغاية من الحياة ، وأن واجب كل عاقل ينحصر في نشدان اللذة ، من غير أن تستحكم اللذة فيه ، وتستبد به . وأن القوة التي تمكّن الانسان من التحرر من

أو أصر اللذة الجاححة ، وتجعله سيدا لها لا عبدا ، إنما تُنال من طريق الثقافة والمعرفة (١)

ولا شبهة في أن هذا الاستطراد ضروري في هذا الموطن . فإن كلمة « هيدونية » سوف تكرر في سياق هذا البحث ، ولا بد من أن يقف الباحث على اشتقاقها ومدلولها ؛ ليعلم بأنها قد تستعمل حيناً باعتبارها مذهبا ، وحيناً آخر باعتبارها اصطلاحاً مرادفاً لاصطلاح اللذة .

ويمكن تقسيم هذه النظرية ، كما أنها قسّمت بالفعل ؛ إلى ثلاث تصنيفات هيدونية صور مختلفة هي :

(١) الهيدونية المنطقية — وهي نظرية تقول بأن كل انسان إنما يعمل دائما وعلى صورة قياسية مطردة ؛ وينصب عينه الحصول على اللذة .

(٢) الهيدونية الأخلاقية — وهي النظرية التي تؤيد الوجهة المنطقية ؛ وتقضي بأن من حق الانسان ، طبيعة وعقلا ؛ أن يعمل للحصول على اللذة ، وأن الواجب على كل فرد ينحصر في العمل للحصول على أكبر قسط من اللذة ، أو من رجحان اللذة على الألم ، سواء لنفسه أم لغيره من بني الانسان عامة .

(٣) الهيدونية النفسية — من الممكن أن تكون هيدونيا من وجهة نفسية صرفة ، من غير أن تعتنق الهيدونية باعتبارها قاعدة . والحق في الظاهر مع الذين يقولون بأن الهيدونية النفسية كاملة ، غير محصورة ولا مطلقة ، لا تترك معها مجالا لأي وازع أخلاقي آخر . فإما دام كل انسان يعمل للحصول على أكبر قسط من اللذة الشخصية ؛ فإن ذلك وحده لا يترك مجالا لأن تقول له : إن واجبك يحتم عليك

أن تفعل ما أنت فاعل . وترى من جهة أخرى أن الهيدونية الأخلاقية ، يمكن أن يعتنقها أشخاص لا يؤمنون بالهيدونية النفسية التي يرفض الباحثون في الآداب ، على القواعد الهيدونية ؛ قبولها . وإذا قبلوها فائماً يقبلونها مسيجة بكثير من التحفظات ، ضيقة الحدود (١) .

ماهى الودومونية ؟ (٢) ماهى الودومونية ؟

الودومونية — Eudomonism — مذهب فلسفى قائل بأن أفضل الأعمال ؛ ما آل الى سعادة الغير . أو المبدأ الذى يرمى الى ترقية الغير وإسعاده . وفي القاموس الأنسيكلويدى (ص ٣٩٢ ج ٣) أنه مذهب فلسفى يمحصر فعل الخير فى العمل على سعادة الانسانية . ومن تعاليمه أن أسى الأعمال الفاضلة ، التى يمكن لفرد أن يأتى بها ؛ هو أن يسعد الغير .

الذاتية أو الانانية (٣) ماهى الذاتية أو الانانية ؟

الذاتية أو الانانية — Egoism — اغراق أو شهوة جامحة فى حب الذات ، أو مغالاة فى تقديرها . ومنها الاعتقاد على نسبة كل شئ الى الذات أو « أنا » ، وقياس كل القيم من ناحية صلتها بالنفع الذاتى (٢) .

سعادة الذات (٤) ماهى سعادة الذات ؟

إن سعادة الذات — Egoistic Eudomonism — مذهب له كثير من الألوان ، على مقتضى طبيعة الغرض الذى يسعى الفرد فى سبيل الحصول عليه . فهى فى أبسط صورها عبارة عن مباشرة

(١) موسوعة الفن والآداب مادة - Hedonism - (فلسفة) ص ١٥٥ ج ٤

(٢) عن المعجم الأنسيكلويدى ج ٣ ص ٢٦٩ .

المحسوسات أو اللذائذ الجسميّة ، التي قد تسمو الفكرة فيها بحيث تعتبر « الخير الأسمى » . وهذه هي نظرية الهيدونيين التي يعتبر أرسطس أعظم مروّجها في العصور القديمة .

ولقد جدّدت هذه النظرية في العصور الحديثة فصبغت بألوان أخرى ، منها اللون الذي صبغها به « لاميتري » — Lamettrie — فأفسد ما كان فيها من نزعة طبيعيّة ، وحوّرها إلى صورة مسموخة من الفسق ، لا يمكن أن يتجاوزَ عنها فيها من النقائص ، إلا إذا اعتبرناها بمثابة ركسٍ عقليّ ، وُجّه إلى مذهب النسك . وهي نظريّة لا تقلّ من حيث البعد عن الطبيعة الانسانيّة ، عن الصورة التي صبغ بها لاميتري نظريّة اللذّة .

المتعة العقلية

وبجانب اللذّة الحسيّة ، بل وفي موضعها ، حلّت نظرية المتعة العقلية — Mental Enjoyment — أي الاستمتاع بالعلم والفنّ والصدقة ، وكلّ ما يجري هذا المجرى من منازع الحياة السامية . وكان أبيقور أول رواد هذه النزعة الفلسفيّة من الأقدمين . ولقد مزج أبيقور ورجال مدرسته بين العنصرين ، عنصر اللذّة الحسيّة ، وعنصر المتعة العقلية . على أن العنصر الثاني يرجح الأول عندهم منزلة (١) .

تساب هذه الصور
وسيه

ولعلّ السبب في تعاقب الصور التي صوّرت بها التعاليم السقراطية ، راجع الى ما قال به « ترّنر » إذ قضى بأنّ المذاهب السقراطية قد نشأ بعضها بجانب بعض ، من غير أن تثبت بنوتها لأب واحد ؛ وأنّها جميعها كانت مستقلة استقلالاً نسبياً ، على الرغم من أنّ كلاً منها كان له صلة بناحية معيّنة من نواحي التعاليم السقراطية ؛ وقيام كلّ منها على ناحية بعينها من نواحي التعاليم

السقراطية ، يثبت أنها جميعا كانت ناقصة . لأنها قامت على فهم غير كامل للروح التي ذاعت في فلسفة سقراط . غير أن هذا لم يمنع من أن تترك هذه المذاهب أثرها العميق في الحياة الانسانية ، وأقرب مثل على هذا مذهب المدرسة الميغارية في الصور الالاجسميّة — Bodiless Forms — وتأثيره في أفلاطون عند قوله بنظريّة الفكرات — Theory of Ideas .

محرر فلسفة أرسطيس الاُفُوقِيّة :

العنصر المكوّن للعبادة عند أرسطيس ، هو الحصول على « اللذة الحسيّة » ؛ على أن تكون السعادة تصوّرا بتوسّط بين السعادة كما نفهمها ، وبين « الخير الأسمى » - The Highest Good - . فالأطفال والحيوانات ، يكدرّون ، بقاسر فطريّ ، ليحصلوا على اللذة ، كما يجاهدون ليتّقوا الألم . وفي هذه الظاهرة تتجلّى الحقيقة الجوهريّة التي لا تقبل الجدل ، ولا تتّسع للنقاش : والتي يجب أن تراعى في كلّ محاولة يقصد بها وضع مجموعة من القواعد ، يسلك على مقتضاها الانسان في حياته .

اللذة الحسية عنصر
السعادة

لا بدّ لنا إذا أردنا أن نتبّع أسلوب التفكير الذي اتّبعه أرسطيس وشيعته في الفلسفة ، من أن نكبّ على درس النظريّات التي اتّعلها أصحاب اللذة - « الهيدونيّون » - في العصر الحديث ، وطرق تأملهم الفلسفيّ فيها . فمن هذه السيل وحدها ، نستطيع أن نفقه حقيقة تلك الفقرات الغامضة المهمّة المبرولة ، التي تكون ماوصل إلينا من فلسفة القُورينيين الأدبيّة ، وأن نجعل المذاهب الميّنة ، تنطق بلسان حيّ طليق

أصحاب اللذة في
العصر الحديث

أما الاستباز « دراپر » فيقول بأن السعادة عند أرسطيس ، تنحصر

دأى دراپر

في تخصيص اللذة ، وأن اللذة والالم ، يكونان دستور الحياة الإنسانية . وكان لا يعتقد بأن في مستطاع الانسان أن يعرف شيئاً معرفة تحقيق ؛ لأن الحواس قد تخدعه . غير أن الانسان بالرغم من حجه عن أن يدرك الأشياء على حقيقتها ، فلا شك أن فيه قدرة على الإدراك ومن هنا قام اعتقاد القورينيين بأن اللذة أسمى الغايات التي نشدها في الحياة (١) .

والواضح من هذا أن الأستاذ « درابر » إنما أقام رأيه هذا على خشور المذاهب ، دون لبابه . ولعلنا نستطيع ، بقليل من الصبر أن نستقرئ مما وصل اليان من مخلفات المذهب الهيدوني ، شيئاً يجعل فهمنا لحقيقة المذهب ، أقرب إلى الواقع .

داهمبر

ويقول الأستاذ « ترز » إن مبدأ الهيدونية الأساسي ، ينحصر في أن اللذة وحدها ، هي العنصر الذي يكون سعادة الانسان . ولقد اتبع القورينيون في تدليلهم على هذا ، نمط « برطاطاغوراس » فقالوا : — « إن كل ما يظهر أنه حق ، يجب أن نعتقد بأنه حق » ، وأتينا لانستطيع أن ندرك إلا المشاعر والآثار التي تولدها الأشياء فينا . أمّا الأشياء ذاتها فلا نعرف منها شيئاً . والنتائج التي ترتب على هذا بسيطة . فإن استحداث مشاعر بعينها ، هو كل ما في مقدورنا أن نتج بالعمل — Action — وعلى هذا يترتب القول بأن كل ما يحدث فينا أسمى المشاعر الملمدة يكون خيراً (٢) .

وهنا يحق لنا أن تسأل : هل المشاعر الملمدة واحدة عند كل الناس ، وفي كل الظروف ؟ وهل ما يكون ملذاً في ساعة بعينها ، يكون ملذاً في أخرى ؟ ومن هنا يكون تطبيق هذه النظرية راجعاً إلى الاستعداد

(١) تصد أودبا العقل ج ١ ص ١١٤

(٢) ترز : تاريخ الفلسفة ص ٩٣ و ٩٨ .

الطبيعى الذى يختص به كل فرد ، أوحكم العادة الموصلة التى يعكف عليها الانسان . وبهذا يكون إدراك السعادة نسيئاً صرفاً .

لهذا يعتقد أرسططس أن اللذة المطلقة هى الخير الاوحد . وأننا إنما نرغب فى المعرفة والثقافة ، حتى وفى الفضيلة ، باعتبارها وسائل (لا غايات) نصل من طريقها إلى اللذة . أما فائدة الفضيلة ، فتتحصّر فى أنها تقيّمنا عن الافراط فى الانفعال ، الذى هو شهوة . ولما كانت الشهوة « عنيفة » كيفما كانت ، فهى إذا مؤلمة ؛ وعلى هذا يجب أن ننكحها (١)

تجدّد الهيدونية فى العصر الحديث

تجدّد المذهب الهيدونى فى العصر الحديث ، خلال القرن السابع عشر ، وبعده . والضرورة تقضى علينا ، أن نلجع الماعا إلى بعض أعلام المدرسة الحديثة ، وأن نشير إلى مبادئهم الأساسية ، استكمالاً للمناحي البحث من ناحية ، ولأننا سوف نشير فى سياق الكلام إليهم عند الحاجة .

بحث الهيدونية

قال « هوبز » — Hobbes — بأن اللذة هى الرغبة . فكان على ما يظهر أول من جمع فى النظر بين القول بأنه لا يوجد من خير بعيد عن اللذة ، وبين المنزوع النفسى الذى يوحى بأن كل الناس إنما يشهدون اللذة . وعقب عليه « لوك » — Locke — فبينما تراه يدافع عن الهيدونية النفسية ، إذا به يرفض الهيدونية كمنهج أخلاقى . ووضع مثله الأخلاقى الأعلى على أساس الطاعة لأوامر الله ونواهيهِ . وهى طاعة تنظر فى أول ما تنظر إليه ، إلى « السعادة الكاملة » أو « الشقاء الكامل » الذى يناله الانسان فى الحياة الأخرى ، تبعاً لسلوكه فى هذه الحياة .

مبد

لوك

أما « پالى » — Paley — فكتب بعد مئة سنة من « لوك » ،

فجسد القول بنفس مذهبه، وصبه في كلمات أقل تعرضا للجدل والمناقشة من كلمات «لوك». فقال — إن اللذة الشخصية هي التي تحررنا، ولكن إرادة الله تحكمتنا »

وفي القرن الثامن عشر كان الاعتراض الوحيد ضد فلسفة «الأنانية» Selfish Philosophy — قائما على مذهب شفقزبرى — Shaftesbury — وهتشنسون — Hutchinson — وهيوم — Huame الذين قالوا بقوة العاطفة في استحداث اللذة، وزادوا الى هذا أن العاطفة هي الطريق الطبيعي للذة

ومن الظاهرات العجيبة في تاريخ المذاهب، أن تتكرر مظاهرها مع اختلاف حقائقها. فقد قيل بحق أن السبب في اختلاف أوجه النظر بين المذاهب السقراطية، إنما يعود كما قدمنا، إلى أن سقراط لم يحدد «الخير» فادرك أهل كل مذهب من معنى الخير الذي تركه سقراط غير محدد، صورة قام عليها مذهب جديد من بعده. وكذلك أرسططس فانه لم يستطع أن يحدد اللذة، تحديدا ينجيها من إجمال سقراط لمعنى «الخير» ومن هنا كان السبب في اختلاف أوجه النظر في العصر الحديث، وقيام مذاهب جديدة، تدعى كل منها الأمانة الكاملة للمذهب «الهيدوني» كما كان يدعى كل من أصحاب المذاهب السقراطية، الأمانة الكاملة للمذهب سقراط

ومن الواجب ألا نغفل ذكر أنه منذ عهد أفلاطون وأرسطوطاليس، قام بجانب الفكرة في اللذة — Pleasure — على أنها غرض ينشد، فكرة المنفعة — Utility — على أنها الغرض الاسمي. وقد اعتنقها كثير من فلاسفة الانجليز، وعلى رأسهم بنتام وميل. وسوف نعود الى الكلام في هذا المبحث، كلما اضطررنا الى الالماع إلى طرف منه.

أرسطس وجرمي بنتام :

ارسطس وبنتام إذا وجب أن يتخذ تحصيل اللذة ، والسعى وراءها ، أساسا تقوم من فوقه كل القواعد الضرورية التي تخضع لها الحياة الانسانية ، كان علينا أن نميز بين أشياء حتم أرسطس ضرورة العناية بالتمييز بينهما ، كما فعل من بعد « جرمي بنتام » الفيلسوف الانجليزي المعروف . هذا الشيء هو الاعتقاد بأن « اللذة » يجب أن تؤخذ دائما ، وحيثما كانت ، وفي أية صورة كانت ، على أنها « خير » ؛ وأن الصورة التي تلجئنا ، في أكثر الحالات ، أن نتكسب طريق « اللذة » ، بعضها دائما تفكير عقلي هادئ .

الصور بالذلة وطوره هذا القول إجمالا ، يسوقنا إلى وجوب التفريق بين الشعور باللذة ، وبين الظروف التي تحدث اللذة ، أو تصحبها ، أو النتائج التي تترتب عليها ؛ وأن الخلط بين هذين الأمرين — أى بين الشعور باللذة وبين نتائجها وبواعثها — يجب الاحتراز منه بكل وسيلة .

اللذة خير دائما على أن أرسطس . وقد جراه بنتام في هذا إلى نهاية الشوط . قد قضى بأنه حتى في حالة عدم الاحتراز من الخلط بين الشعور باللذة وبين بواعثها ، فإن اللذة تلجئ خيرا دائما ، بصرف النظر عن الحالة التي تحصل فيها اللذة وأسبابها ونتائجها . وقد يكون للأسباب التي تلجئ « اللذة » أو النتائج التي تترتب على تحصيل اللذة نسيات باعثة على أشد الألم . بيد أنك إذا وازنت بين اللذة والألم الناتج عن تحصيلها ، ألفت أن كفة اللذة ترجح دائما .

التحرر من الألم هو السلوك الطبيعي إذن فالسلوك الواجب ، ينحصر في الاحتراز من الاسترسال مع بواعث الألم ، والتحرر منها جهد المستطاع . وقد نجد في حالات أخرى أن أعمالا تصحبها مشاعر مؤلمة تكون هي الوسائل الوحيدة

للحصول على مشاعر مُملّذة . وهذا الثمن — أى الألم — الذى نبذله فى سبيل الحصول على اللذة ، يدفعنا إليه « هس خفى » لا يجب أن نتوجس منه خيفة ، أو نشعر منه بوجع ، مادام غرضنا الحصول على لذة ترجع الألم .

طبيعة الحياة
باعتباره فنا

وعلى هذا يصبح « فن الحياة » عبارة عن ضرب من الأقيسة والاستنتاجات الهادئة ، على الصورة التى استنتجها أفلاطون فى آخر كتابه « بروتاغوراس » Protagoras وهى صورة حقة ، تقوم على فلسفة سقراط ، ولكن أفلاطون لم يؤمن بما استنتج من فلسفة أستاذه ، إيماناً صريحاً كاملاً

أرسطبس والكليرون :

نشوء المذاهب
أشكال عكسية

فى المدارس التى تكونت بعد سقراط ، والتى ادعت كل منها أنها تقوم على مذهبه ، أو بالأحرى على ناحية بعينها من نواحي مذهبه ، نزعة من أعجب النزعات العقلية . فقد يخجل اليك وأنت تصفح تاريخ هذه المذاهب ، إذا كنت ممن يجلدون على التأمل ، أنها عبارة عن جملة أفعال « عكسية » أخذت تتوالى سراعاً وتتطور دراكاً . فيظهر أول ما يظهر « الميغارشون » وعلى رأسهم « إقليدس » فيدرسه أرسطبس ثم يظهر « أنطليشيز » ويكون مذهب الكليبين ، فيدعو للرجوع إلى الطبيعة ، فيعقب عليه أرسطبس ويقول باللذة الراحنة ، فيكون مذهبه بمثابة فعل عكسي يخفف من حدة المذهب الكليبي . ولا تلبث غير بعيد حتى تجد أبيقور يدعو إلى الناحية السلبية من اللذة : فيقول إن الخير الاسمى ليس فى اللذة ، بل فى التحرر من الألم ؛ وأن اللذة العقلية ؛ هى اسمى اللذات جميعاً . ثم يأتى أفلاطون ؛ فيقول بأن الخير الاسمى ؛ أى السعادة ، إنما ينحصر فى « التبشّر » ثم تقع فى خاتمة المطاف على المعلم الأول ،

أرسطوطاليس ، الذى يقول بأن الخير الأعلى الذى يجدر بالإنسان أن ينشده ، هو فاعلية النفس ، على أن تكون هذه الفاعلية ، مقودة بالفضيلة ، فإذا تعددت الفضائل وجب أن تتبع الفاعلية أرفع هذه الفضائل . فكأنك تقرأ فى تدرج الفكرة فى هذه المدارس تاريخ علم الأخلاق فى مختلف أوضاعه . وإذا اتفقول إن أرسطليس ومذهبه وأتباعه كانوا بمثابة فعل عكسى ، ظهر ليكسر من حدة مذهب الكليين ، كما يتدخل الضمير فى الفعل النفسى ، فيحدث فيه انرا عاكسا ، أو كما تحاول الارادة أن يقمع شهوة من الشهوات ، بشهوة أخرى . وهذا يحملنا على أن نعرف القارى . بمن هم الكلييون ؟

من م الكليون هم اصحاب مذهب فلسفى فى الاخلاق أتباعهم قليلو العدد ، ولكنهم كانوا ذوى أثر عظيم فى الفلسفة القديمة . أما اسم المذهب فيقال بأنه مشتق من اسم بناء فى اينا كان يدعى « القونوسرغس » - Cynosargus - وبين جدراناه نشأ المذهب . أو من الكلمة اليونانية لاسم الكلب - Canis - وهى اشارة سخرية الى ما اتحل رجال المذهب من صفات الخشونة والخروج على العرف . أما « القونوسرغس » تعينا ، فماعة كبيرة كانت تدعى قاعة المستجائين - The Hall of The Bastards - ومهما يكن من أمر هذا الاشتقاق ، والتساؤل أصحيح هو أم غير صحيح ، فان الكليين قد اتفقوا على أن يتخذوا الكلب شعارا ورمزا (١) . ولعل لهم فى ذلك مرمى بعيدا . فالبقرة كانت معبود المصريين ، وهى لا تزال مقدسة فى الهند . ولعل تقديسها فى الهند ذو صلة فكرية بعبادتها فى مصر . ففى الهند يعتقدون أنها عماد الزراعة ، وصورة مجسمة للطاعة ، والخضوع والقيام بالواجب . ولهذا

فلما اتخذوا الكلب
شعاراً

قدسوها منذ أقدم الأزمان ، وتلاحقت الأجيال على هذه العقيدة .
والكلب من أقدم الحيوانات الأليفة التي عاشت الإنسان منذ فجر
التاريخ ، وعلاوته في الحراسة والصيد ، ومقاومة الوحوش الضارية .
فكان الكلب أكبر معوان للإنسان في حالاته البُدائية ليضرب
بقدمه في معارج المدينة . وفيه فوق ذلك صفة أنه « طبعي » لم
يتمدين ، كالإنسان . وفيه أنه يكفي حاجاته بنفسه ، وفيه أنه أمين وفي مسالم
متحرر من كثير من الدنايا الخلقية . فلا يعد مطلقاً أن تكون
اعتبارات كهذه ، هي التي حملت السكيبين على أن يتخذوا الكلب
شعاراً لهم . وإذا صحَّ هذا كان الكلبون أفطن من المصريين والهنود
على السواء ، وأقرب إلى الحكمة .

التصور الشائع فيهم

ومن التصور الشائع في خصائص هذا المذهب الفلسفي ، يستمد
المعنى المدرك ، من اسم السكيبين ، وهو معنى يتضمن « الشك » الشديد
المشوب بالاحتقار في كفاية الميول البشرية لحب الخير ، والنظر إلى
شعور الاستعلاء والكبرياء ، نظرة احتقار شديد .

مشهور أصحاب المذهب

ومن مشهورى أصحاب هذا المذهب « أنطونيز » مؤسسه ،
وإقراطس — Crates — ودوجينيس — Diogenes —
وديمطريوس — Demetrius — والكلب يجمعون على اتباع
وجهة اتخذوها أساساً لفلسفتهم ، وهي الرجوع إلى الطبيعة .

السبب في تربيته النقد
اليوم

ولا عجب إذا وجه نقد لاذع إلى رواد هذا المذهب عند أول
قيامهم بيت تعاليمهم ، فضلاً عن السخرية منهم ، والاستهزاء بهم . على
أن ما وجه إليهم من نقد وسخرية ، كان على غير حق ، في الغالب .
أمّا أساس فلسفتهم فيقوم على « نكران العرف » ، ويقصد به
العادات المربية للجمعية . وإنه لمن المستحيل أن يعود الإنسان إلى
الطبيعة في جمعية درجت على « عرف » استجمعت عناصره بطريقة
اجتماعية منظّمة ، وشاركت هذه العناصر الجمعية في نشوتها

وتطوّرها ، حتى أعتقت معها ، فكسبت مع الزمان احتراماً ، ولبست مع القرون ثوباً من القداسة ، من غير أن يصطدم بما غرس في نفوس أهل الجمعية من الاحساسات الرئيسية .

ومما هو بعيد عن الانصاف أن نعتبر أنّ ما ظهر به بعض فلاسفة هذا المذهب ، من الخروج على المؤلف والعرف ، كان من خصائص كلّ الفلاسفة الذين اتّسبوا إليه . ، أو أن تتخذ هذا وسيلة إلى النيل من الناحية التي انتحاهها أهل المذهب في التفكير . والدليل على هذا أن مبادئهم كان لها خطر عظيم في رومية ، خلال القرنين الأول والثالث من الميلاد .

وكان لديمطر يوس وديموناز — Demonaze — شأنٌ ثوّ به سنيكة — Seneca — ولوقيان — Lucian — على الأخص . ولا شبهة في أنّ رومية في ذلك العهد ، كانت تقدّس العرف ولا تستهين بالتقاليد . وإذا يَكُونُ انحراف بعض رجال المذهب وتطرفهم ، ظاهرة ليست من أصوله في شيء ، بل هي نزعة فردية تتّماها بعض رجاله ، تطرّفًا في تطبيق بعض المبادئ .

قصر بين أبيقور وارسطيس :

أما المذهب الابيقوري بما يدلّ أوضح دلالة على الأثر الذي خلفه المذهب القوريني في عالم الفكر ، وامتداد أثره فيه ، أنّ تأثير المذهب الابيقوريّ على الفكرة « المحافظة » ، ظلّ قائماً خلال أجيال عديدة ، حتى لقد ظهر أثره في الحياة العقلية ، التي كانت تتّجه نحو الجمود في العالم الاغريقي . ومن المعلوم أن المذهب الابيقوريّ ، ليس إلّا صورة محوّرة من المذهب القوريني .

في العصر الذي ظهر فيه متأخرو القورينيين ، كان أبيقور

الدماج يدمي أبيقور
وارسطيس

يضع أساس صورة جديدة من المذهب ، أكثر رصانة وأبعد غورا من الصورة التي تطوّر اليها المذهب في أخريات أيامه . حتى أنّك لا تسمع ، بعد القرن الثالث بعد الميلاد ، شيئا عن المذهب القوريني منفصلا عن المذهب الأبيقوري^(١) .

أمّا الأثر الذي ظهر في المذهب الأبيقوري ، موروثا عن ميراث أبيقور عند سقراط المذاهب السقراطية ، التي تقدّمت نشوء هذا المذهب ، فيرجع إلى الكليين والقورينيين معا . فهما مذهبان تحرّرا من كلّ الأديان ، ومن كلّ السوابق التقليدية التي اصطلحت عليها الجمعية الانسانية ، وابتعدا عن التسليم بالمعتقدات العامة اعتباطا . لذلك تجد أنّ « أنطئين » مؤسس المدرسة الكلبية (٤٠٠ ق. م) إن كان من تلاميذ سقراط ، فإنه كان من المنكرين لعقيدة التكثير ، ومن النابذين لفكرة « الأنثروپومورفية » — Anthropomorphism — أي « التشبيه » كما ترجمها العرب واصطلحوا عليها ؛ ويقصد بها فكرة تزويد الله بالخصائص الانسانية^(٢) .

أمّا مذهب أبيقور الأخلاقي في بجملة ، فليس إلّا تحويرا في المذهب القوريني . لهذا نجد أنّ أبيقور عندما أراد أن يعرف « اللذة » ، لم يعرفها كما عرفها أرسططس بأنّها حركة لطيفة ، بل رجع إلى الصورة السلبية من اللذة ، فقال بأنّ اللذة هي التحرّر من الألم . غير أنّه مع هذا لم ينكر ناحية اللذة الايجابية . ولكنّه جزم بأنّ الناحية السلبية وقصد بها راحة العقل ، أساسية في الأخلاق . في حين أنّ « الحركة اللطيفة » ، التي تتكوّن منها اللذة الايجابية ، أمر ثانوي يأتي عفوا^(٣) . فالرغبة غير المكشّفة أم .

(١) موسوعة الدين والآداب ج ٤ ص ٢٨٣ ؛

(٢) الأستاذ روبرتسون في كتابه تاريخ حرية الفكر ص ١٨٣ ج ١ ؛

(٣) ديوجينيس لايرتيوس ج ١٠ ص ١٢٦ ؛

والآلم يحطّم هدوء العقل . ولهذا السبب وحده ، يجب أن نقنع
رغباتنا . ومن هذه الطريق تصبح اللذة الإيجابية جزءاً من الخير
الإنسي .

على أن الفروق بين الأبيقورية والقورينية ، إنما تكون أظهر
وأجلى ، في نظرية أبيقور التي قال فيها « بدرجات اللذة » . فعنده
أن أسمى اللذات ، هي اللذة العقلية ؛ أي المعرفة والذكاء وغيرهما
من الأشياء التي تحرّر النفس من الحقد والخوف ، وتساعد على هدوء
العقل والبال . لهذا يجب على الرجل العاقل أي (الحكيم) ، أن
لا يجعل أمله في السعادة محصوراً في لذائذ الحس ، بل ينبغي له أن
يتسامى ، ليصل إلى أفق اللذة العقلية .

فروق بين
الأبيقورية والقورينية

وهنا نجد أن أبيقور لم يستطع أن يسلم من التناقض . فأنه لم يتسنَّ
له أن يفرّق منطقياً بين الحسّ والعقل . غير أن « ديوجينيس
لايرتيوس » (ص ٦ ج ١٠) قد نقل عن أبيقور قولاً يدلّ على
أنه كان يعتقد بأنه لا يوجد خير منفصل عن الحواس ؛ في حين أن
« فلوطرخوس » — Plutarch — وغيره من الكتاب ، يقولون
عن « مطروذورس » (١) — Metrodorus — قول أبيقور — إن كلَّ
شيء ، لا بدّ من أن يكون ذا علاقة بالمسعدة . (٢)

تناقض عند أبيقور

(١) مطروذورس — Metrodorus — مسقط رأسه خيوس — Chios —
وكان أحد أركان المذهب الذري — أي مذهب الفاتلين بالذرات — ويحتمل كثيراً أنه كان من
تلاميذ ديمقريطس نفسه ؛ فاعتق مذهب في الذرات والخواص وتعدد العوالم ؛ ولكنه قال إن التجوّم
تكون بين يوم وآخر من رطوبة الهواء وتأثيره بحرارة الشمس . أما ميله إلى الفك ، والبرهان
عليه ، فبارة نقلها فيقرون في كتابه « الأكاديميون » (ج ٢ ص ٢٣) إذ يقول . « اتنا لانعرف
شيئاً ؛ بل اتنا لانعرف أن كنا نعرف أو لا نعرف » . وقوله : ان الانسان إنما يدرك من
الأشياء ظواهرها كما تلوح له .

(٢) ترنر : تاريخ الفلسفة ص ١٨٠ — ١٨٢

وقد انحصر وجه الخلاف بين القورينيين وأبيقور إجمالاً ، في أن أبيقور ، على الرغم من أنه علّم أن اللذة ليست أسمى الخير لا غير ، بل إنها الخير الوحيد للآلهة والناس ، فإنه خالف القورينيين فيما يلي : (١) أن لذة العقل والصدقة والمخالطة أسمى من اللذائذ البدنية .

(٢) أن اللذة الكاملة ، أو بالأحرى أسمى الحالات المرغوب فيها ، حالة يتحرّر فيها الانسان من الألم والهم .
على أن هذه الصورة السليمة من اللذة ؛ أو بالأحرى « تصوّر اللذة السليبي » بالرغم من أن اتباع أبيقور لم يجاولوا مطلقاً أن ينتقصوه ؛ فإنه لم يوضع موضع التطبيق العملي باعتباره مثلاً أعلا للسلوك يحتذيه أتباع المذهب (١)
وكان هذا أكبر ما وجه إلى المذهب الأبيقوري من نقد الناقدين .

أبيقور وشروح في فلسفة أرسططس

ما هي المبررات المنطقية ، التي يقوم عليها مذهب أرسططس ؟ هل للمذهب مبررات هذا سؤال يحتاج ، في الجواب عليه ، إلى شروح يجب أن نمضي فيها قليلاً ، قبل أن نعمد إلى الكلام في تطبيق المذهب عملياً .

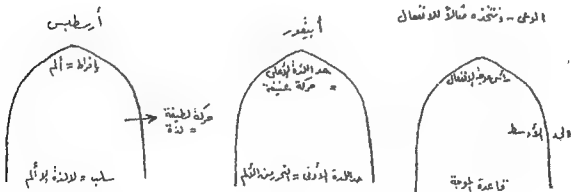
أن اللذة التي يجسد بأن يسعى الانسان لها ، لم تكن لدى أرسططس ، كما كانت من بعده عند أبيقور ، مجرد التحرّر من الألم . بل إن أرسططس كان بعيداً عن أن يضع اللذات الجائعة ، أو اللذات التي يياشرها الانسان إرضاء لشهوة ثائرة ، في المسكاة الأولى من الخطر . على أن اصطلاح « اللذة » لم يؤدّ عند أرسططس أدنى

درجات اللذة

ما تصل اليه الانفعالات عندا يقور ، كما ذهب البعض ، بل عبّر عنه عن حدّ ليس بالأدنى ، ولا بالأعلى ، على في قياس الانفعالات من طريق إيجابي صرف . ذلك بأنه اعتبر أنّ مجرد التحرّر من الألم ومن اللذة معا ، حالة سلبية ، لا إلى هذه ، ولا إلى تلك .

موجة الوعي
ورددات اللذة

أما الشرح الذي نلجأ اليه في توضيح هذه النظرية ، فيجب أن نرجع فيه إلى نظرية نفسية تعرف عند علماء النفس بنظرية الوعي Theory of Consciousness — فأنهم يمثلون للوعي بموجة تبدأ من القاعدة ، ثم ترتفع متبعية عند القمة ، ومن ثم تعود هابطة إلى مستوى القاعدة ؛ ومثلها في العقل الباطن كمثل موجة الماء تماما . فإذا أردنا أن نمثّل لنظرية أرسططس في قياس اللذة ، وجب علينا أن نمثّل الى هذه النظرية ، وأن نمثّل بالشكل الذي يمثل به النفسانيون للوعي ، ونستخذه سبيلا لشرح درجات اللذة في هذا المذهب . واليك البيان .



ولا شك في أنّ فهم هذا ضروريّ لاستيعاب العناصر التي يتكوّن منها مذهب أرسططس .

ولقد لحّص الأستاذ « إردمان » هذه النظرية في كتابه تاريخ الفلسفة ، تلخيصا آثرنا نقله هنا . فقال بأنّ النتيجة التي تترتب على

عليك إردمان

القول بأنَّ كلَّ « المعرفة » إدراك بالحس - Sense Perception
وان كل إدراك بالحس ، أنما « ندرك » به كيف أثرَ فينا ذلك
الإدراك ، « تحصيل » معرفتنا في الوقوف على حالات « الوعي » أو
« الشعور » - Consciousness - . الكائن في تضاعفنا . وعلى
هذا يكون إدراك حالات الوعي النفسى وأسبابها ، كلَّ ما في مذهب
أرسطس من علاقة بالطبيعة .

وكلَّ حالات الوعي أو الشعور أنما ترجع إلى ثلاث صور .
فأما عنف ، وأما اعتدال ، وأما لا حركة البتة . والصورتان
الأولى والثالثة ، تضادان الثانية . ومثال ذلك حالتا الألم والجمود ؛
وتضادهما مع اللذة .

فأية حالة من حالات هذا الوعي يجب علينا أن ننشد ، وأيّها
يجب أن نتكّـب ؟ ولقد نجد الجواب على هذا السؤال صريحاً في
القسم الأدبي من مذهب أرسطس . فأنه قضى « اللذة » التي قال
بأنَّها « الخير » الصـرف الذى ينشده الإنسان .

وعلى الرغم من هذا ، فليس في استطاعتنا ، بحال من الأحوال ،
أن نكتنه الأسلوب الأمثل الذى اتبعه أرسطس في تحديد اللذة
وتعريفها . وجلَّ ما نعرف أنه نظر في اللذة على أنها حركة لطيفة
Gentle Motion — تقتحم طريقها إلى الشعور أو الوعي —
Consciousness

على أننا لانعدم الشروح . ففي موسوعة الدين والآداب (ج ٤
ص ٣٨٣) نفع على شرح جاء فيه :

إن « الحركة اللطيفة » التي عناها القورينيون ، ووضعوا بها
حدّاً للذة المرغوب فيها ، لاتخرج عن أنها حركة « مّا » ؛ ولكنّها

اللذة حركة لطيفة

حركة البحر الهادى ، الذى لا ينبغي أن ننبه فيها ما يجعلها عاصفة . على أن الظروف قد تحول بين الرجل العاقل ، وبين بلوغ هذا الغرض دائما . ذلك فى حين أن الرجل العاقل (الحكيم) يكون أقدر من غيره على معالجة هذه الحالة ، بحيث ينال من لذائذها ، ويتقن من عواصفها ، أكثر من أى شخص آخر .

ولقد عُرف أن أرسطس كان قادرا على أن يستعلى بسهولة على كل الظروف ، مهما كانت طبيعتها ، أسعده أم شقته ، نعمة أم بائسة . وللشاعر « هوراس » بيت من الشعر يقول فيه :
« سعيد فى الحاضر ، ولكنه يتطلع إلى أشياء أعظم ، وحالات أسعد » .

وهذا أقوم ما توصف به الفلسفة القورينية فى أسبى مراتبها . ويدرك الانسان هذه الحركة اللطيفة بقياسها على الحركات العنيفة ؛ تلك التى نصرف عليها اصطلاح « الألم » . ولا جرم أن أرسطس لم يتبع فى أسلوبه هذا طريق « الملاحظة » ، يورجها إلى النواميس الطبيعية الصرفة . ذلك بأن الأطفال والحيوانات ، التى كثيرا ما أشار إليها فيما كتب ، تحاول الحصول على اللذات المحترقة ، كما تحاول الحصول على اللذات الهادئة اللطيفة ؛ إن لم يكن ميلها إلى الأولى ، أشد منه إلى الثانية .

كيف تدرك الحركة
اللطيفة

ألا يصح أن تكون قصص قرات اللذة الجاحمة ، أو تخالط الألم واللذة ، ذلك التخالط الذى يحدث دائما من إلحاح الحاجة والرغبات والشهوات ؛ أو أن يكون امتزاج العنصرين ، وملابسة بعضهما لبعض ، قد أثر مجامعها فى حكمه الفلسفى وفى اختياره ؟
إن لدينا من الاعتبارات ما تؤيد به هذا الاحتمال .

هل أثر فى حكم
أرسطس
عنصر غريب .

المفاضل بين الذات : —

لست تجد من شيء أبعد عن طريقة التفكير التي عكف عليها أرسططس ، بقدر ما تبعد عنها الاستبداد الذي يلازم الأحكام التي تملها السلطة ، في أيما متجه اتجهت ، وفي أية صورة ظهرت . ولكن الحكم بأنّ « الذات اللطيفة » هي دون غيرها الذات المنشودة ، أمر يناهذ هذا الأسلوب . فإنّ الحكم الفلسفي الذي يجعل ضربا من اللذة ، محدودا بحدود عقلية ، لا بحدود طبيعية ، هو القدر الذي يجب أن تجرعه الطبيعة البشرية ؛ أمر لا يتفق مع الأسلوب الذي جرى عليه تفكير أرسططس .

سباحة في التفكير ،
وتصف في الحكم ،
لا يتفان

تفضيل الذات
اللطيفة

وإنما نفهم أسلوب أرسططس في إصداره هذا الحكم الشامل ، إذا عرفنا أنّ الطريقة التي جرى عليها تفكيره في هذه الناحية ، إنّما هي طريقة « التفضيل » . فهو يفضل « الذات اللطيفة » ويدعو إليها ، ويجعل الحصول عليها ، أساس السلوك في فلسفته .

لماذا التفضيل.
قاعدة عقلية

وقد تقع على قاعدة عقلية يقيم عليها أرسططس أساس تفضيله هذا . فقد عزى إليه قوله « إنّ لذة ما ، لا تختلف عن غيرها من اللذات » . وهذه الفقرة على غموضها يمكن تفسيرها تفسيراً ينطبق مع مرمى فلسفته ، والأسلوب الذي عكف عليه في التعبير عنها .

شرح هذه القاعدة.

ذلك بأنّه لا ينكر الفوارق الكمية Quantitative الكائنة بين ضروب اللذات ، من حيث المقدار والاستمرار ، أي طول مدتها ؛ والطهر ، وهو عنده عدم تخالط اللذات . أمّا الذي ينكره فلا اعتراف بدئية بوجود فوارق كيفية Qualitative — بين اللذات المنفردة أو فوارق اعتبارية من حيث القيمة .

فاذا فسرنا هذه الفقرة هذا التفسير ، كبين لنا أنّها ليست بشيء ، حكم الاله لا بد عقلا

سوى اعتراض يوجّه إلى فكرة الذين يفتوّقون ضرباً من اللذات بعينه على غيره ؛ أى يجعلونه فى المقدّمة ويخصّصونه بالأولية ، من غير أن يدعّموا فكرتهم على أى أسلوب عقلى من أساليب التفكير ، بل يركنون فى ذلك إلى ما يسمّونه حكم الفطرة أو الإلهام . وهو عند أرسطس فاسد عقلاً .

وعلى الرغم من أن القورينيين قد عرّفوا اللذة بأنّها حركة لطيفة — Gentle Motion — فإنّ « قيقرون » قد تصوّر خطأ أنّهم قالوا بأنّ اللذة هى الأحاسيس البدئية . واثّك لتدرك خطأ « قيقرون » إذا أنت رجعت إلى الوصف الذى حدّد به أرسطس مذهبه فى اللذة بقوله : إنّها تراوح بين الانفعالات العَقلى ، ومباشرة اللذة الحسّية .

ولاشبهة مطلقاً فى أنّ بحثنا هذا يكون ناقصاً إذا لم نأت هنا على تحليل قيم أمتع شرح ميكولوجى — نفسى — وقعت عليه للأستاذ « برت » — Brett — فى كتابه « تاريخ علم النفس » (ج ١ ص ٦٢ و ٦٣ و ١٨٩) حتّى فيه فكرة أرسطس فى اللذات قال .

« يجب علينا أن نعترف ، أوّل شيء ، بأنّ أرسطس قد وقف على حقيقة سيكولوجيّة (نفسيّة) كثيراً ما أبهم أمرها . فقد رأى أن المشاعر مجردة ، ليس فيها القدرة على فصل ما هو أحسن ، ممّا هو أردأ ، أو ما هو أسى ، ممّا هو أدنى . ولقد ساق هذا الرأى بلغة كانت طبيعيّة فى عصر كانت مباحث السيكولوجيّة (النفس) والأنثروبولوجيّة (الإنسان) والروح والطبيعة ، لم يتميّز بعضها من بعض . فالمشاعر والادراكات كانت عنده عبارة عن حركات : إمّا لطيفة ؛ وإمّا عنيفة . وكذلك من ناحية النظر فى الشعور ، فهو إمّا ملائمة ، وإمّا مؤلم . واذن فاللذة والألم ، يجب أن يتخذّا كتجربة أو

كصفة يوصف بها « الزمان » أو « الحاضر » خاصة . أمّا الماضي والمستقبل ، فلا يجب أن يقام لهما أى وزن . أمّا موضع اللذة ، أى الشيء الذى تصدر عنه اللذة ، فليس هو عين الصفة التى تكون اللذة . فكل لذّة « خير » ولو استمدّت من أشياء غير ذات قيمة أو كانت منابعها أفعال مكروهة . وكلّ ألم شرّ . وكلّ ما هنالك من فروق بين اللذة والالم ، إنما هى فروق تلحق الصفة — أى الكيف Quality — من حيث الجدّة أو الكثرة أو القلّة .

وقال فى ص ١٨٩ من كتابه هذا :

« هنا نفع على نظريّة طبيعّية ، تبدأ بفكرة أن الميول والعواطف عبارة عن حركات (نفسيّة) . فقد قال القورينيّون بأنّ اللذة صورة من الانفعال ، أى شعور بحالة ملذّة . على أنّ هذا لم يقبله أبيقور . فقد وضع تحليلا جديدا لحقيقة العلاقة بين اللذة والاحساس . وسبق أن ألعنا الى أنّ القدماء قد عرّفوا الحركة باسم « جنس » واعتبروا الاحساسات والمشاعر « فصولا » منه . فالمشاعر التى هى لذّة حيناً ، وألم حيناً آخر ، ليست إلاّ حركات . ويترتب على هذا أن أولّ ما يجب علينا الحكم فيه ، النّظر فى علاقة الصفة بالحركة . أمّا أرسطوس فاختصر الطريق بأن قضى بأنّ الحركة إمّا أن تكون لطيفة ، أو عنيفة . ولكنته اعترف بجانب هذا بحالة « هدوء » نعدم فيها الحركة . ولكن الحالة الوحيدة المرغوب فيها عنده هى حالة « الحركة اللطيفة » فى حين أن أرسطوطاليس قد اعتبر اللذة علامة رضا لا غير . ولكنه لم يعتبرها غاية البتة . غير أنّ « أبيقور » يخالف أرسطوطاليس . ذلك بأنّه يقول إنّ اللذة هى « الخير » ، ويبحث فيما هى اللذة ؟ غير مقتصر على الكلام فيما تحدث من أثر .

الميول والعواطف
حركات نفسية

اللذة عند
أرسطوطاليس

وكذلك يرفض « أبيقور » نظريّة « أفلاطون » في « القصد » ؛ ومن ثمّ يعود « أبيقور » إلى أرسططس . لأنّ النظرية القورينية تقضى بأنّ اللذة هي الخير . وأنّ اللذة عبارة عن حالة من حالات الشعور أو الوعي (البدنيّ) . ولكن « أبيقور » يحوّر النظرية في موضعين مهمّين . فانّ أرسططس قد قال بثلاث حالات : (١) الحركة اللطيفة . (٢) الحركة العنيفة . (٣) اللّا حركة أو الهدوء . وهذه الحالات لا تجدى في فهم ما يريد تماماً . لأنّ كلّاً من الحركتين الأولين « مزدوجة » . فقد يمكن أن يكون ألم لطيف وألم عنيف ، مالم تبرهن على أنّ الحركة اللطيفة وحدها ، هي الحركة المشيئة . كما أنّنا يجب أن نعرف ماهو الشيء الملذّ في تلك الحركة ؟ على أنّ « أفلاطون » قد رأى هذا الرأي قبل « أبيقور » . ولكن « أبيقور » قد استمعق في بحث هذا الموضوع إلى أبعد ممّا وصل أرسططس . وذلك ما حملته عليه بحوث أفلاطون وأرسطوطاليس ؛ فقال بأنّ اللذة كشيء له مميّزات خاصّة هي نوع من التحرّر ، أو العمل على التخلص ، من الألم . والحياة تراوح ، كمتوّح الساعة ، من طرف إلى طرف . أي من طرف اللذة إلى طرف الألم . فالألم حركة ، واللذة حركة . ولكن أن لا تتحرّك أبداً ، هي الحالة الحسنى . وفي هذا بعض المائلة للذهب الرواق ، القائم على نظرية التحرّر من الميول والعواطف . كليتة . ولقد علّم « أرسطوطاليس » أنّ هنالك نوعاً من النشاط لا يترتب عليه تفسير دائم ؛ هو صورة من توازن الحركة . فأخذ « أبيقور » هذا القول ، وقال إنّ الخير لذّة من هذا النوع . وقد ندعوه « التحرّر من الانزعاج » أو « الاطمئنان الفلسفي » — Ataraxy — لأنّها حالة من « الاتزان » — Equipoise — منشؤها العقل . لأنّ العقل هو المؤثّر الذي ينظّم الحياة .

وصف طريق
للحياة

تطبيق مذهب أرسططس

عند أرسططس ضرب من اللذات المستقلة ، أو المعزولة Partial or Isolated Pleasures — هي التي يعتبرها أول ما يجدر بالإنسان الحصول عليه . وهذه اللذات بعيدة عن ما يدعوه « بجمال الاحساس باللذة » ، ويعتبر حيازته « السعادة » ، أو كما يدعوها ، « الحياة الطيبة » . وهنا تقع على حقيقة جديرة بالنظر .

فإن لغة الفلسفة القديمة ، تقوم في بلاغتها العليا ، على نفس القاعدة التي تقوم عليها فلسفة النفع العظيم « بنتام » إذ يقول :
« إن عناصر السعادة متنوعة جهد التنوع . وكل عنصر من عناصرها مرغوب فيه ، ولو قام بذاته ، كما لو أُلّف من اندماجه بغيره ، كلاً واحداً » .

ولقد قام في وجه الفيلسوف القديم ، نفس الاعتراض الذي وجه إلى الفيلسوف الحديث ؛ إذ قيل بأن الحياة الإنسانية تؤلف في مجموعها حالة ، يرجح فيها الألم اللذة . غير أنه بالرغم من أن قيام مثل هذه النزعة التشاؤمية في أذهان الكثيرين ضروري ، فإن قيامها لا يصح أن يقف حائلاً يصدنا عن السعي وراء الحصول على الحد الأقصى من اللذة ، سواء أُنقص هذا « الحد الأقصى » ، في مجموعه ، عن الألم الذي يقاسيه الإنسان في حياته ، أو زاد عليه .

قال أرسططس ، إن الحكمة « خير » ، ولكنها ليست غاية في الحكمة ليست غاية في ذاتها . غير أنها بالرغم من قوله هذا ، كانت وسيلة للغاية التي رمى إليها أرسططس ، على ما شرحنا في العبارات السابقة . فأنها قد حمت « الحكيم » من أن يسيء أعداء السعادة . حمته من « شهوات تقوم على تصورات خاوية فارغة » . غير أن الحكيم مع هذا لا يستطيع أن يظل

بعيدا عن التأثير بكل الانفعالات . فإنه لا يمكنه أن يتخلص فعلا من انفعالات الحزن والاشفاق والخوف . لأن هذه الانفعالات وما إليها ، لها أصولها التي ترتكز عليها في الطبيعة الانسانية

ومع هذا ، فإن « الحكمة » إن قامت على أساس من الاستغراق في الفكر والنظر واستشفاف الحقائق ، فإنها لا تكفي وحدها أن تكون ضمنية للسعادة ، من غير قيد ولا شرط . فإن الحكيم تمنعه الحكمة من أن يتطلع إلى حياة « تكمل » فيها السعادة ؛ كما لا يمكن أن ينتظر تقيضه وهو الآحق ، حياة يكمل بها شقاؤه . فإن « كلا » من الحالتين — السعادة والشقاء — يمكن فقط أن تدوم احدهما « أطول مدى ممكن » ؛ أو بعبارة أخرى أن « الحكمة » وتقيضها « الحق » ، في كل منهما نزعة ، تحدث عن الأولى سعادة ، وعن الأخرى شقاء ، على مقتضى الظروف .

الحكمة وحدها
لا تضمن السعادة

ويعتقد أرسطوبس فوق هذا أن « الحكمة » وحدها لا تكفي لخلق هذه النزعة ، أي نزعة السعادة . فالتهذيب النفسي ، وتربية الجسم على الاختصاص ، أمران ضروريان لا مكان لخلقها . وعلى هذا لا تكون الفضائل أو السعادة وفقا على الحكماء وحدهم ، بل يجوز أن يتحلّى بهما بعض الحق والسفهاء .

الفنية ليست وفقا
على الحكاء

ولقد أجمل العلامة « إردمان » في كتابه « تاريخ الفلسفة » مجمل ما يطبق به مذهب أرسطوبس ؛ فقال إن « أرسطوبس » يقصد باللذة : السعادة الوقتية ، أو لذة الساعة ؛ وعلى الاختصاص ناحية اللذة البدنية . ومن هنا جاء القول بأن « رياضة الكفـايات الجسمية » هي الوسيلة إلى الفضيلة ؛ وأن الرجل العاقل لا يختار الألم إذا حُيّر ، ولا يشتري اللذة بألم يعقبا . وهذه القاعدة تدعو إلى انتهاز لذة الساعة ، أو اللذة الراهنة ؛ لا لتستقوى علينا اللذة

تلخيص إردمان

وتستعبدنا ، بل لنستقوى عليها ونستعبدها ، استعباد الفارس للجواد .
غير أن « إردمان » يدعو هذا طيشا ، إذا قيس برصانة
« أبيقور » فيقول : إن هذا الطيش الذى لا يجعل للمستقبل وزنا فى
حساب الحكيم ، هو الفارق بين هيدويّة أرسططس ، و رصانة
التفكير وقوة الأقيسة المنطقية ، التى نلّسها فى مذهب السعادة
الانسانية — Eudomonism — الذى وضعه « أبيقور »
وأتباعه .

أما الأستاذ « ترز » فليخص رأى أرسططس فى أن السعادة هى
الغرض من العمل ، ويقصد بها السعادة الانسانية ، على الضد مما يرى
« إردمان » . أما المذهب القائل بأن السعادة تتكوّن عناصرها من
اللذة الرائنة ، فمذهب سقراط معكوسا . ودليل « ترز » على هذا ،
أن حكمة سقراط أجملت فى قوله « اعرف نفسك » ؛ فعكسها
أرسططس قائلا « نعم أعرف نفسك ، لعلك تعرف الى أى مدى
يمكنك أن تنغمس فى لذائذ الحياة ، من غير أن تتجاوز الحد »
الذى تنقلب عنده اللذة ألما ، وعلى هذا يذهب « ترز » إلى القول
بأن تطبيق المذهب كما وضعه أرسططس ، كان أميل إلى الفردية المادية
Materialistic Individualism — منه إلى المبادئ السقراطية ،
التي يدعى أصحاب الفكرة القورينية ، ان فكرتهم قد استمدت منها
قواعدها .

وقد تظهر لنا الصعوبات العملية فى تطبيق المذهب ، وبخاصة
فى كيفية الحصول على أسمى درجات اللذة الفردية ، من مجرد النظر
فى الفروق التى وقعت بين خلفاء أرسططس .

فإن « هيجسياس » قد أحسّ آلام الحياة إحساسا عميقا ، حتى
لقد شكّ كلّ شك فى إمكان الحصول على شئ ، أو حالة ، يجوز

موازاة بين
أرسططس وأبيقور

صعوبات عملية

هيجاس

لنا أن ندعوها «سعادة» (١) فإن أسمى حد من السعادة أمل هجسياس أن يبلغه الرجل الحكيم ، عند سعيه وراء منافعها الذاتية ، التي هي عنده ضالة الحكيم ، ومنار الحكمة ، كان التحرر من الآلام . ولذلك رأى أن أقوم سبيل يُسَلِّمُ إلى هذه الغاية ، إنما ينحصر في الاستمرار بكل الأشياء الخارجية .

وهنا نقع على مشابهة كبيرة بين الصورة التي أفرع فيها «هجسياس» المذهب القوريني ، وبين المذهب الرواقى من ناحية ، وبين المذهب الكلى من ناحية أخرى . والاعجب من هذا أنك تجد أن هذا الزعيم الفلسفى ، الذى حاول أن يضع ناموساً يرمى إلى تهيئة الحياة الفردية بوجه من السلوك بين واضح ، قد كثر « رسول الموت » واتهم بأنه يغرى الناس بالانتحار .

مشابهات بين
مذاهب عقلية

أما « اتقريز » فقد صبغ المذهب بصبغة ارق ، ولو أنه ضحى فى سبيل ذلك بأمانته للمذهب الاصلى (٢) فمن الظاهر أن البحث فى الهيدونية الفردية ، والهيدونية الغيرية ؛ أى لذة الفرد ، ولذة الغير ، كان قد بدأ يتطور إلى سؤال معضل يتطلب حلاً فلسفياً مرضياً . لهذا قال « اتقريز » بأن هنالك أشياء لا تنكر ؛ مثل الصداقة والوطنية وهى أشياء أنكر « هجسياس » وجودها البتة .

اتقريز

لهذا قضى « اتقريز » ، بأن الرجل الحكيم قد يضحى فى سبيل وطنه ، وفى سبيل صديقه ؛ ويكون فى الوقت ذاته سعيداً ؛ بالرغم من أن لذته من وراء هذه التضحية ، قد تكون ضئيلة ؛ وبالرغم من أنه لم يطلب من وراء التضحية ، سوى اللذة ؛ وأن سعادة الغير ، إن كانت أقل تلاؤماً مع منازع العقل من التضحية

(١) ديوجينيس لايرتيوس ج ٢ ص ٩٤

(٢) موسوعة الدين والآداب ج ٤ ص ٣٨٣

للوطن ، فإنّ الرجل الحكيم ينبغي له أن يضحيّ في سبيل أصدقائه (١)

الكليمنس وتطهير المذهب :

أرسطس يزودنا
بمادة للموازنة

إنّ روح الاعتدال ، مشفوعة بالخذر والتحوّط والحزم ،
دون التورّط في التطرّف والمبالغة ، إمّا تلتسّ في مقررات هذا
الفيلسوف الكبير ، تزودنا بما نحتاج إليه من مادة ، لنمضي في مقارنات ،
نأخذ الآثار التي خلّفها فلسفة الكليمنس بينة الطابع في جبين الفلسفة
القديمة ، وسيلةً إليها . فإنّ أوجه العلاقة والصلة بين فلسفة
أرسطس والكليمنس ؛ لجليّة واضحة . وكفى بأنهما شعبتين تفرّعتا
من دوحه «سقراط»

مقالة الكليمنس

وليس من شكّ في أنّ « أنطينيز » — Antithenes — في
استعلائه وتساميه في تسوده على الحاجيات ، واستقلاله المطلق الذي
نلاحظه في عدم اعتماده على شيء ، وشعوره بأن لا حاجة له إلى
شيء ، اللهم إلاّ ما يُقَوِّم حياة البدن وحياة العقل ، ثمّ بغضه
لما دعاه « استعباد اللذة الحسّية » إمّا يهوى بمذهبه إلى كتمنر
المغالاة ، وقد نقول « مغالبة الطبيعة » ، بل الإفراط في العدا
والاحتقار العنيف ، لكلّ لذة من اللذات .

مادة اللذة عند
الكليمنس

يبد أنّنا نقع في ناحية أخرى على قول يعزى إليه ؛ بمجمله أنّ
« اللذة خير » — غير أنّها « اللذة التي يمكن للإنسان أن
يباشرها ، من غير أن يكون في حاجة ، إذا باشرها ، إلى طلب
الغفران . »

وعلى هذا يوافق أرسطس . غير أنّه ربّما كان قد حوّر في
هذا القول ، لو أنّه سمعه ، تحويراً يحقق معه — « أنّ اللذة

(١) ديوجينيس لايرتيوس ج ٢ ص ٩٦ ، ٩٧ ؛

خير ، وإن شعر الانسان بعدها إلى ضرورة طلب الغفران . ولكنّها في هذه الحالة ، تكون مرجوحة بالآلم الذى يعانیه الانسان عند شعوره بالحاجة إلى التوبة وطلب المغفرة . »

مفقات فی اتّجال المذهب :

مضينا نبّحث الفلسفة الهيدونية - Hedonistie Philosophy - على أنّها من إنتاج الفيلسوف « أرسططس » وحده . وعرضنا لبعض نواحيها بغير إطناب ، فلم نتناول كثيرا من صورها الرئيسة . والحقيقة أنّّه من المتعذر أن نحكم بأنّ كلّ ما وصلنا من مبادئ هذه الفلسفة ، كان من وضع منشئها الأول . ذلك بأنّ المظانّ التى هى فى متناول الباحثين ، تجعل الفصل فى هذا ، أمرا خارجا عن طوق الامكان .

أرسططس ووضّع
المذهب

الرواد فى وضع المذاهب فقد نَقَعَ فيما وصل إلينا من آثار هذا المذهب ، على مناقشات مستفيضة ، تناولت قواعده الأساسية . وقد نستخلص مفصّلاتها من المختصرات أو الملخصات التى وصلت إلينا . ومنها ندرك أنّ أكثرها كان فى موقف الدفاع أزاء النقد . أضف إلى ذلك ما يبدو فى أكثرها من آثار الحذر والحيلة ؛ وتحديد موضوعات البحث تحديدا دقيقا ، بما يندر أن يكون من صفات الرواد . وعامة ذا ، يدل على أنّ هنالك إمكانات أخرى . والاحتمال المعقول أن نفرض أنّ المقطوعات المستفيضة ، ليست من عمل « أرسططس » نفسه . بل من منشآت أفراد اعتنقوا المذهب من بعده .

أريطى وأرسططس الصغير وغيرهما :

ممثل الحكمة فى يد امرأة عهد « أرسططس » بكلّ خلفات مذهبه إلى ابنته « أريطى » — Arété - التى خرّجت ابنها فيلسوفا كجده . ولأول مرّة فى تاريخ

الفلسفة خلال كلِّ العصور ، تلقت يد المرأة مشعَل الحكمة والتقاليد من الأسلاف ، لتعده به إلى الاخلاف .

ولقد أورث « أرسطبس الصغير » مذهب جده العظيم ،
نظريةً جديدةً ، زوّد بها الناحية الأخلاقية منه . ولا يبعد أن يكون
إحكام الوضع الذي اتّصفت به تعاليم المذهب القوريني ، من
آثار « أريطى » وابنها . وهناك شواهد تؤيد هذا القول .
ولكن من غير أن تنزله منزلة اليقين الصرف . فإنَّ أرسطوطاليس
عند ما ذكر الهيدونية ، لم يذكر أرسطبس ؛ بل ذكر
الفيلسوس « أودوكسس » - Eudoxus - الذى انصرف إلى
الرياضيات والفلك ، وخدمهما أجلَّ الخدمات ؛ ذلك فضلاً
عن مذهب أخلاقى ، يمت إلى المذهب القورينى بأكبر الأسباب ،
ويقوم على نفس القواعد الجوهرية ، التى يقوم عليها مذهب
أرسطبس . أمّا إذا فرضنا أنَّ أرسطبس قد خلّف مذهباً غير كامل ،
أى قواعد أولية ، يصحّ أن يقوم عليها مذهب فلسفى ، فإنَّنا
بذلك نستطيع أن نفهم السبب فى أنَّ أرسطوطاليس لم يعرض
لذكر أرسطبس بالذات .

على أنَّ هذا رأى غير قاطع على كلِّ حال . فإنَّ النظرية
القورينية فى « المعرفة » ، وهى نظرية درسها أفلاطون ، وحاول نقضها
فى كتابه « ثياتيطوس — Theatetus » لم يناقش أرسطوطاليس
فيها ، بل أهملها استغناءً لشأنها . وليس يبعد عن الامكان ، أن
تكون الكراهية والامتناع اللذين شعر بهما أرسطوطاليس نحو
أرسطبس (السفسطائى) ، وقد أثّر عن المعلم الأول أنَّه نعت بهذا النعت ،

أثر أريطى وابنها
فى المذهب

اهل الارسطوطاليس
ذكر ارسطبس

رأى غير قاطع

هما السبب في أن يصمت ابن « اسطاغيرة » (١) الأعظم ، في كلتا الحالتين ، عن ذكر رأيين تضمنهما مذهب فلسفي ، من أعظم مذاهب القدماء . وسندلي برأينا في ذلك بعد .

كتابات متحلة على
أرسطس

ومن الكتابات التي تعزى إلى أرسطس ، قسم كبير ، لا يعد أن يكون من آثار أتباعه وخلفائه . والمدرک من هذه المخلفات ، يدل على أن أتباعه قد خالفوه في المذهب وشيكا ، ونزعوا إلى اعتناق الصورة الفلسفية التي لا يست المذهب الأبيقوري في آخر عصوره . ولقد أسس كثير من تلاميذ أرسطس مذاهب عرف كل منها باسم مؤسسه . فاذا استئينا أرسطس الصغير ، حفيد مؤسس المذهب ، يودورس ويودرياقس تقع على « ثيودورس — Thesdorus — وثيرودرياقس — Theodoriacis الذي فضل لذّة التأمل على لذّة الساعة ، كيفما كانت حالتها وصفتها ؛ وحاول أن يدخل الأساطير الدينية في التاريخ الصرف . ومن هذه الناحية تقدّم تليذه « أوميروس — Euhemerus — إلى نهايات لم يبلغها أستاذة (٢) .

أوميروس

وهناك خلاف على « أوميروس » أهو تليذ « ثيودورس » أم تليذ « ثيودرياقس » . فقد جاء في القاموس الانسيكلويدي [ص ١٥٥ ج ٤] ما يلي :

« أمّا أشهر معتق هذا المذهب ففي مقدّماتهم « أريطي » ابنة مؤسسسه ، وابنها الذي كنى بكنية أخذت من تعاليم المدرسة ، فدعى

(١) أي أرسطوطاليس . واسطاغيره ، مقطراسه

(٢) إردمان في كتابه تاريخ الفلسفة

مطروذيدقطلوس — Metrodidaktos — ومنهم « ثيودورس »
الملحد ، وتليذه « بيون » (١) — Bios أويوس —
وأوميروس .

ويقول العلامة « زلر » أنه من المشكوك فيه كثيرا ، أن رأى دلفر في أوميروس
يكون « أوميروس » ، صديق الملك المقدوني قصندر — Cassander
والذى كثيرا ما يذكر مع « ثيودورس » الملحد ، ذا علاقة بالمذهب
القوريني . فإن لهذا الفيلسوف رأيا دينيا ضمنه قصّة « أوتوية »
— خيالية — قضى فيها بأن الآلهة ليسوا إلاّ عباقرة من بنى البشر ،
خُصّشوا بأرقى المواهب ، ونالوا أعظم السلطان ، فألهّوا وعبدوا .
أمّا ما فى هذا الرأى من أثر المصريين من ناحية ، ومن أثر السفطائيين
من ناحية أخرى ، فى تحليله نشوء الأديان على هذه الصورة ، فأمر لا
يمكن أن يقضى فيه بحكم مقطوع بصحّته (٢)

يقول العلامة « زلر » (٣) بأن « بيّون » كان أوّل رائد لذلك رأى دلفر فى بيون
الرأى الفلسفى الذى يطلق عليه الباحثون اسم « الهيدونيّة الكليّية » ،
— Hedonistic Cynicism — وأنه ولد فى مدينة « بوروثليس »
— Borysthenes — من مرافى البحر الأسود ، فى آسيا الصغرى
من أب أصله من الأرقاء . وكان نفسه رقيق رجل من الخطباء ،
عرف بفصاحة اللسان ، وبلاغة الأسلوب ؛ فحرّره ، وأوصى له
بميراثه ، حتى يستطيع أن يقف على اتّجاهات الفلسفة فى أثينا
والأكاديمية ومقررات المشائين — Peripotetics — والكليين

(١) قد يدعى فى بعض المؤلفات يوس Bios — فليلاحظ ذلك

(٢) زلر — خلاصة تاريخ الفلسفة اليونانية — ص ١١٥ ؛

(٣) زلر — « » » » ص ٢٢٨ ؛

والقورينيين . ولقد ترك فيه المذهبان الاخيران أثراً كبيراً ، حتى لقد استطاع أن يوفق بين كثير من أوجه الخلاف بينهما . فكان ذلك سبباً في أن يمضى زمناً طويلاً في بلاط الملك « أنطيفونس غوناطس » — Antigonus Gonatus (٢٤٣—٢٤٠ ق.م.) وكتب مقالات طويلة ، حمل فيها حملات شديدة على الغضب والاستعبد ، وعادة دفن الموتى وغير ذلك .

اما المظنّة التي نقف منها على شيء من حقيقة فلسفته وأسلوبه الكتابي ؛ وقد مزج فيه بين قوى الفكر والسخرية ، فكتابات « طيليس » (١) — Teles — وكان « طيليس » من الذين علموا في « ميغارة » (حوالي ٢٤٠ ق.م.) ودرس كتابات بيثون وأرسططس وإستيلفون وديوجينيس وإقراطس ، واستشهد بها في تأملاته التي تناولت بحثاً عميقة في الظواهر والحقائق ، والاستقلال ، والفقر ، والثروة ، والغنى ، وعلاقات الحياة ، واللذة وضبط الانفعالات .

يونورس

أما ثيودورس — Theodorus — فن رجال المذهب المتأخرين .
كان على غرار « ديتاغوراس » — Diagoras — فوصف بأنه منكر لله ، تلقاء ما أظهر من منابذة للدين . واعتبر في رومية ، وفي عصر « قيقرثون » ، من الملحدين المنكرين لوجود الله — Atheists .

(١) طيليس Teles — غير طاليس Thales — ولمس الثاني عرب خطأ ، والواجب أنه رسم « تاليس » — وهو فيلسوف يوناني اسبق ومن أول رواد الفكر الانساني

ويقال انّ « ثيوفورس » ، وكان له أتباع كثيرون ، ترك أثرا في فلسفة ابيقور وتعاليمه ، بالرغم من أنّ ابيقور نزع إلى فكرة معتدلة في الألوهية . ويزعم البعض أنّ منكر الألوهية ، كانوا يمتنعون تحت طائلة القانون في أثينا ، وفي عصر « ديمتريوس فيلاريّوس » ، الذي ظلّ أرسطيس بحايته . ويقال أيضا انّ « ثيوفوروس » اتهم بسبب ذلك ، وحكم عليه بأن يشرب الشوكران كسقراط . ولكن لم يكن من طابع أولئك الرجال الذين يضحتون بأنفسهم ، وان كانوا يمتنعون يذهبون مذهب الدعوة إلى التضحية بالذات . وأخذ بعد ذلك ينتقل من بلاط إلى بلاط من غير أن يرأى ، أو يمدح نفاقا ، أحدا يمتنع صنيغوه . حتى قال له أمين بلاط « ليسياخوس » — في تراقيا — يظهر لي أنّك الرجل الوحيد الذي ينكر الآلهة والملوك معا . (١)

وكان أقرب رجال المذهب إلى مؤسسه الأول ، قوة عقل صفاته ومبادئه ؛ وصلابة أخلاق . فلم يعترف بقيمة الصداقة قائلا — « إنّ الأحق لا يستطيع الاتفاف بالاصدقاء . والعاقل لا حاجة له بهم » (٢) . وعقّب « ديوجينيس لايرتيوس » على هذا بكلمة نسبها إلى « ثيوفورس » اذ زعم أنّه قال « لا جناح عليك أن تسرق أو تفسق أو تلتكّ الحرامات المقدسة ، على أن تكون بأمن من العقاب » (٣) . وظاهر هذا القول يخالف معناه الجمل عند الواقفين على حقيقة المذهب القوريني . فالعنى الجمل يتضمن ما يصحّ أن ندعوه « الاباحة المشروطة » ؛ كإباحة الزواج بأربعة نساء ، مع شروط تجعل هذه تمليل الاباحة المشروطة

(١) بروبرتون - تاريخ حرية الفكر - ص ١٨٣ ج ١

(٢) ديوجينيس لايرتيوس ج ٢ ص ٩٩

(٣) ديوجينيس لايرتيوس ج ٢ ق ٩٩

الاباحة لغوا . فاذا تذكرنا أن " العقاب " عند القورينيين يتضمن
معنى الألم ، وفي " الألم " تحطيم للسعادة ولهدوء العقل ، كانت إباحة
ثيودورس « مشروطة » بشروط تجعلها لغوا . أضف إلى ذلك أن
الإنسان الذي لا يشعر « بألم نفسي » ، سواء عنده أباح « ثيودورس »
المحرّمات أم نهى عنها ؛ لأنّ الاباحة لا تجعله أرذل ، ولا النهى
يجعله أفضل ، ممّا هو .

خلاف بين ثيودورس
وأرسطس

ويختلف « ثيودورس » مع « أرسطس » . على أنّ الخلاف بينهما
غير ذي بال . وهو ينحصر في أنّ « ثيودورس » جعل للاتّجاه
العقلي من القيمة ، أكثر ممّا للخيرات الخارجيّة الطارئة ، في تكوين
عناصر الحياة السعيدة . ولهذا قال بأنّ العناصر الأساسيّة للحياة
الطيّبة ليست « اللذة والألم » مباشرة . لأنّهما من الأشياء التي تحدث
أثرا في النفس ، معها أو ضدّها . بل العبرة بما يحدثان من « فرح
أو حزن » . وهما شيئان يتوقّف حيازة أوّلها على « الحكمة » ،
وثانيهما على « الحق » . وهذا هو التفسير الذي فسّره « زلر »
بعض عبارات غامضة أثبتّها ديوجينيس لايرتيوس في
كتابه (ج ٢ ص ٩٨) .

الكتاب الرابع

نقود ومقارنات

« اما السبب الذي حمل افلاطون وارسطوطاليس على أن يقاوما مذهب أرسطليس ، فيرجع على الأرجح الى أن ابن قورينة بدأ يعلم الهيدونية في أبسط صورها فقال ان اللذة هي الخير الاسمى ، وان غاية الانسان يجب أن تتجه دائماً وفي كل آن ، إلى الحصول على أكبر قسط منها ، وجهد ما تصل استطاعته . وهذه الصورة البسيطة غير المبهمة منه المذهب الهيدوني ، هي التي قاومها سقراط ، وقتلها عنه افلاطون ، وأثبتها في كتابه فليثوس .

موضوعات البحث

ارسطي وسقراط .

سقراط لم يهمل أرسطيس — زينوفون عن سقراط — ملخص محاوره
« أرسطيس » — بروديقوس .

ارسطي وافموطرونه

الذائد لا تراجع — شك مرتجل — استطراد لا منه

ارسطي وافموطرونه في كتابه تالميطوس

رجوع إلى الماضي — التقطى وتاريخ الحكماء — نظرية المعرفة عند
القورنين — أصل حوار ثيايططوس — المعرفة في الادراك —
موقف سقراط في الحوار — أين التناقض ؟ — المعنى المجمل
في التعريف — محصل .

ارسطي وافموطرونه في كتابه بروطاغوراس

فن الحياة — اتجاهاً — القول باختيار الانسان في الخطأ — سوق
إلى أفق آخر — كيف يخدع العقل — هيدونية أفلاطون —
ماهي ؟ — مقارنة .

ارسطي وافموطرونه في كتابه فليبيوس

رجوع إلى الماضي — تدرج البحث ضروري للتلخيص إلى النتائج —
الخير هو العنصر الرئيس في حوار فليبيوس — قياس السعادة
على الخير — أسلوب علمي — تحليل — قيم نسبية —
اللامتناهي والمتناهي^١ — المزج بينهما ينتج عنصراً جديداً —
طبيعة اللذة والألم — الذائدات الجسمية والذائدات الروحية —
تحليل نفسي رائع — الذائدات الحقيقية والذائدات الخيالية — محصل

أرسططس وأفلطون في كتاب غورغياس

أوهام أفلاطون في كتابه غورغياس — دليل ضعيف — استنتاج:

أرسططس وأرسطوطاليس

رجوع إلى الماضي — أرسططس سفسطائي عند أرسطوطاليس — هل هذا صحيح؟ — أرسطوطاليس أقل المؤلفين ذكراً لأصحاب المذاهب — أرسطوطاليس يعني بالفكرة دون صاحبها — تكشف أودكس سبب في أن يذكره أرسطوطاليس — تحرر أرسططس من بعض قيود العرف أحفظ عليه المعلم الأول — ناقش أرسطوطاليس في أبسط صور المذهب القوريني — الروح الأكاديمية في نقد أرسطوطاليس — نقد المذاهب الفلسفية أو العلية يتفق دائماً مع قوة المذهب المنقود — كيف نوازن بين نقد أرسطوطاليس ومذهب أرسططس — تعريف الخير — الخير الأعلى نهائي كامل — ما هو الخير النهائي — خاصية الخير النهائي : هي خاصية السعادة — ليس الاستقلال من معنى السعادة — السعادة أكبر الخيرات — للإنسان وظيفة مشخصة — الحياة وظيفة طبيعية — حياة الإنسان الخاصة به هي حياة العمل الكائن الموصوف بالعقل — الخير والكمال يختلفان تبعاً للفضيلة الخاصة بالشئ، المنشود — فاعلية النفس مقودة بالفضيلة ، هي الخير الأعلى — رد من طرف خفي على أرسططس — تعليق وشرح — أرسطوطاليس يحاول نقض القاعدة التي يقوم عليها مذهب أرسططس — مذهب أرسطوطاليس الأخلاقي يقوم على مجهولات — السعادة والفضيلة عند أرسطوطاليس — خيرات النفس هي الخيرات الحقيقية — حسن السيرة والفلاح قد يلتبسان بالسعادة —

تفصيل وجهات نظرية في مفهوم السعادة — الاستسلام إلى
 الافراطات فيه معنى العيشة البهيمية — العقول الممتازة تضع
 السعادة في الجسد — تقاسيم متقاربة عند أرسططليس وأرسطوطاليس
 أودكس في كتاب أرسطوطاليس — أرسططيس أقرب إلى
 مناهج العلم الحديث — الفضيلة : عقلياً وأخلاقياً — نقد
 وموازنة — أقريرز أبعد غوراً من أرسطوطاليس — نقض
 عند أرسطوطاليس يكل أقريرز — الفضائل الأخلاقية ليست
 حاصلة فينا بالطبع — وليست حاصلة ضد إرادة الطبع —
 قياس طبيعة الجوامد على صفات الأحياء نقص في مذهب
 أرسطو — القول بأن الفضائل ليست فينا بالطبع ولا ضد
 الطبع ، لا يخرج الرذائل عن حكم ذلك — الوراثة تنفي
 هذا — حكم العادة في مذهب أرسطوطاليس واسع غير
 محدود — إحدى عشرة مسألة تتعلق برأى أرسطوطاليس في
 اللذة والألم — اللذة والألم علامة ظاهرة للملكات التي نخلصها
 اللذة والألم عند أرسططيس من جوهر الطبع — أرسطوطاليس
 ينفي تأثير اللذة والألم — اعتراف لأرسطوطاليس يبين أن
 اللذة والألم من جوهر الطبع — تعلق الأفعال والميول باللذة
 والألم يجعلهما من جوهر الطبع — العقوبات علاجات نفسية عند
 أرسطوطاليس وأرسططيس — تقارب في الرأي بين أرسطوطاليس
 وأرسططيس — كل ملكة للنفس بطبيعتها ذات علاقة بالأشياء —
 وعلاقتها بالأشياء تعلقها باللذة والألم — أرسطوطاليس يفر من
 نتيجة حتمية تنبئ على مقدماته — هل صحيح أن ملكات النفس
 لا تفسد إلا باللذة والألم ؟ — نتائج تخرج من مذهب
 أرسطوطاليس تخالف ظاهره — أرسطوطاليس يترفع عن
 ذكر الأيقوريين كما أهمل أرسططيس — أرسطوطاليس يتكلم

في الهيئونية إطلاقاً من غير تحديد — مسائل تالية تفسرها
المسائل السابقة — تقاسيم بعينها عند أرسطس وأرسطوطاليس —
الخيرات — عناصر النفس — الاستعداد الخلقى — درجات اللذة
عند أرسطس — موازنات — موازنة الخيرات — موازنة
عناصر النفس — موازنة الاستعداد الخلقى — إيراد قول
لأرسطوطاليس يثبت صحة ما نذهب إليه — تفسير أرسطوطاليس
لفضيلة الوسط ، تفسير رائع لمذهب أرسطس — حدان
يبيان الفرق بين أرسطوطاليس وأرسطس — مذهب
أرسطس أقرب لمناهج العلم الحديث .

أرسططس وسقراط

إذا كان أرسطوطاليس قد أهمل ذكر أرسططس تعيينا ، واقتصر سقراط على إهمل أرسططس على أن يذكر من القورينيين « أودُ كَسَس » وحده ، فإنَّ الحكيم الأعظم « سقراط » . قد عني به . وهذا يدلُّ على أنَّ أرسططس كان قد تكوَّن واكتمل أو كاد يكتمل ، قبل أن يموت سقراط . غير أنَّ الواقع أنَّ أرسطوطاليس ، إنَّ أهمل ذكر أرسططس ، فإنه لم يهمل مذهبه ، كما سنرى بعد .

أفرد « زينوفون » — Xenophon — بابا كاملا في كتابه زينوفون عن سقراط « الذِّكْرِيَّات » — Memorabilia — خصَّه بمناقشة مذهب أرسططس ، كما فهمه سقراط ونقده . ذلك هو الفصل الأوَّل من الكتاب الثاني من الذِّكْرِيَّات ، وقد لخص حواراً وقع بين سقراط وتلميذه أرسططس

وملخص هذه المحاوره ، التي وضعت بعنوان « أرسططس » ، ملخص عاورة أرسططس ، أنَّ سقراط قد توقع أنَّ أرسططس يحاول الحصول على وظيفة في الحكومة ؛ فأراد أن يظهر له رأيه في أنَّ الاعتدال وضبط النفس ، صفتان ضروريتان في الرجل السياسي . فلما أظهر أرسططس أنَّه إنما يصدف عن هذا ، ولا يرغب الاَّ في أن يعيش عيشة هادئة لذيدة ، سأله سقراط أيُّهما أسعد حالا ، الحاكم أم المحكوم ؟ فيجيب أرسططس بأنه لا يريد أن يكون حاكما ولا محكوما ؛ وإنما يريد أن يتمتع بالحرية . فيأدبه سقراط بأنَّ مثل الحرية التي يطلبها ، لا تتفق ونظام الجمعيات الانسانية . غير أنَّ أرسططس يبق مستمسكا برأيه . ويقول بأنه سوف لا يظلَّ في ملكة واحدة ، بل سيعيش متنقلا من مكان إلى مكان . فيظهر له سقراط ما في هذه المعيشة من مخاطر ، وما يحفِّ بها من معائب . ولكن أرسططس يرمى بالحق ، أولئك الذين يختارون حياة

الكدّ والعمل ، في مناصب الحكومة ؛ ويفضّل عليهم أولئك الذين يتخارون الحياة الهادئة البعيدة عن التّصب . فيكون من أمر سقراط أن يظهر له الفرق بين الذين يكّدون مختارين ، وبين الذين يكّدون مجبرين ؛ وأنه ما من خير أخلاق إلاّ وله مقدّمات من التّصب والكدّ الطويل . ومن أجل أن يمثل لفكرته زوّى أسطورة « فَرْمُودِقُوس » - Prodicus - السفسطائي التي سمّاها « حَيَرَة هِيرَقْل » .

أسطورة فروذقوس

أما الأسطورة التي وضعها « فَرْمُودِقُوس » فحصلها أن هيرقل لما كان شاباً في أوّل أطرار الفتوة ، وعلى باب الرجولة ، أى في ذلك الطور الذي يشعر فيه المرء بأنه عما قريب سيصبح سيّدا حراً ، أخذه ما يأخذ الشباب من تفكير في أمر الحياة ، وفي أىّ من طريقها يسير : أطريق الفضيلة ، أم طريق الرذيلة . فانتبذ بنفسه مكانا موحشا بعيدا عن جلبه الناس ، وقد أخذه همّ التفكير في اختيار أىّ من طريق الحياة . وفيما هو جالس ترأى له شبعا امرأتين مشقوقى القامة مضتا تقدّمان نحوه . وكانت إحداهما جذابة الملامح ، مملوءة وقارا وجمالا ، وقد حبّتها الطبيعة بحسن الصورة ، وبهاء الطلعة المقرونة برصانة الحكمة . وكانت تشعّح ثوبا أبيض فضفاضاً . أما الأخرى فكانت ربلة ناعمة . ولكنتها زوّرت ملاعها بالتبرّج ، لتظهر أكثر جمالا وبهاء ، مامهى في الحقيقة . وأخذت تتصنّع من الاشارات والحركات ما يزيد قامتها اعتدالا . وكانت تنظر بعينين مفتوحتين ، لا خفر فيهما ولا استحياء . وقد اتّشحت ثوبا تظهر منه تقاطيع جسمها الجليل ؛ وقد أخذت تنظر من وقت الى آخر في صورتها ، ثمّ تطلّع لترى هل يراها من الناس أحد ، وهل يعجب بجمالها مُعجّب بها ، بل كانت كثيرأ ماتلفّت وراءها ، لترى هل يرسم في ظلّها شيء من

محاسنها ؟ وفيما هما تتقدمان نحو « هيرقل » وهو في حيرة ، تستبق الثانية الأولى إليه ، وتأخذ في الحديث لتغريه على أن يتبعها دون الأخرى . وبعد أن تشرح له ما سوف يلقى فيها من لذة واستمتاع ، يسألها « هيرقل » عن تكون . فتجيبه « إنَّ الذين يصحبونني يسمونني السعادة . ولكن الذين يمتقنونني يدعونني الرذيلة » — وهنا تتقدم إليه الأخرى (الفضيلة) وتقول له: انني أريد أيضا أن أحدى لك بحديثي ، وتشرح له من واجبات الحياة الفضلى ، وما في الفضيلة من مشاق . بيد أنها تظهر له أيضا ما فيها من جمال .

وفي هذه المحادثة التي يشرح فيها مفروض « قوس » آراءه في الفضيلة والرذيلة ، تنتصر الفضيلة بالرغم من خشوتها ؛ على الرذيلة ، بالرغم من نعمتها . غير أن « هيرقل يظل » في تأمله . ولكن بعد أن تفتح له الأسطورة سبيل الدنيا . وكذلك يترك سقراط أرسططس ، حراً في أن يختار أيهما يفضل في الحياة .

أرسططس وأفلوطين

عرفنا من قبل ، أنه لم يكن لدى القورينيين من حاجة لأن يثبتوا الذائد لا تراجع فوارق أساسية ، من حيث القيمة ، بين اللذائد . ولا شك في أن كل ما وصل إلينا عنهم ، إنما يدل على أنهم كانوا على يقين من هذا الأمر . فقد نقل عنهم ديوجينيس لايرتيوس (ج ٢ ص ٨٧) قولهم بأن لذة ما ، لا ترجح لذة أخرى . وكذلك المنابع التي تزودنا باللذة ، فإنَّ أحدها ، مهما كان فيه من التبذل والاسفاف ، لا يفضل غيره ، أو يفترق عنه ، من حيث القيمة .

نذكر هذا ، لنثبت أن الفرق بين القورينيين وبين أفلاطون من ناحية ، وبين أرسطوطاليس من ناحية أخرى ، ينحصر في أن (٢ - ٩)

الآخرين قد دافعا عن فكرة الأمثال المجرّدة للقيم وللحقيقة . وهي أمثال تسمو فوق الفكرة التي تجول في رموس العامة من الناس (١) فانّ الحوار المشهور في كتاب « فليوس » ، تأليف أفلاطون ، والذي قصد به إمكان وضع فواصل بين اللذائذ الحقيقية ، واللذائذ الخيالية ؛ والموازنة بين هذه ، وبين مبدأ الفكرات الحقيقية ، والفكرات الخيالية ، إنّما قصد به على الأرجح ، الإشارة إلى موقف القورينيين الفلسفي (٢)

شك مرتجل

ومن المفيد أن نلاحظ هنا ، أنّ ذلك الشك المرتجل الذي ظهر فيما كتب أرسطوطاليس وأفلاطون ، هو الذي حمل القورينيين على أن ينفروا من البحث العلمي في الطبيعة ، ومن مجرد التأمل الذي لا فائدة منه (٣)

أمّا السبب الذي حمل أفلاطون وأرسطوطاليس على أن يقاوما مذهب أرسططيس ، فيرجع ، على الأرجح ، إلى أن ابن قورينة بدأ يعلم الهيدونية في أبسط صورها ؛ فقال إنّ اللذة هي الخير الاسمي ؛ وأن غاية الانسان يجب أن تتّجه دائما ، وفي كل آن ، إلى الحصول على أكبر قسط منها ، وجهد ما تصل استطاعته . وهذه الصورة البسيطة ، غير المهدّبة ، من المذهب الهيدوني ، هي التي قاومها سقراط ، ونقلها عنه أفلاطون ، وأثبتها في كتابه فلييوس .

غير أنّنا نمضي في شرح آراء أفلاطون ، والتعليق عليها ، من حيث علاقتها بمبادئ القورينيين ، بحسب الترتيب الذي سقنا فيه هذا البحث ، فنبدأ بكتاب « تيّاطيطوس » ، ونعقب عليه بكتاب « بروطّاغوراس » ؛ ثمّ بكتاب « فلييوس » ؛ ونختم بكتاب

(١) راجع أفلاطون في الجمهورية ، وأرسطوطاليس في ما بعد الطبيعة

(٢) موسوعة الدين والاداب ج ٤ ص ٢٨٢

(٣) دوجنيس لا يرتيوس ج ٢ ص ٩٢

« غورغياس » تسم بالتعقيبات الضرورية ، على كل ما ينع لنا
التعقيب عليه



كان للمذهب القوريني ، الأثر البالغ في كل المذاهب التي ذاعت
في بلاد اليونان القديمة ، منذ عهد سقراط . ونحن إذا اضطررنا إلى
الكلام في علاقة هذا المذهب بنواحي الفلسفة الأخلاقية عند اليونان ،
فإنما نقصد إلى البيان عن تلاقح المذاهب من ناحية ، وإلى شرح
الملاسات التي تصحب ذبوع المذاهب من نقد وتقرير ، من
ناحية أخرى .

في كتاب « فليبيوس » حاول أفلاطون ، ولا يغيب عنا أنه
أحد أخصان أرسططس في التلذة على سقراط ، أن يضع فواصل بين
الذائدات الحقيقية ، والذائدات الخيالية . فكأنه حاول بذلك أن يضع
قاعدة جديدة للمذهب اللذة ، من ناحية ، وأن يضع تقسيما للذائدات ،
من ناحية أخرى ، على الضد بما ذهب إليه القورينيون . بل حاول أن
يجعل تقسيمه للذائدات لا يتناول الكم والكيف وحدهما . بل يتناول
تصور الذائدات وحقائقها . ثم إنك تجده يحاول بعد ذلك أن يضع
مذهبا جديدا في الأفكار ، فيقسمها ، على غرار التقسيم الذي وضعه
للذائدات ، ويقضى بأن هنالك أفكار حقيقية ، وفكرات خيالية .
فكان من ذلك شعبة جديدة من شعب المذهب الأفلاطوني العظيم .
وفي كتابه « بروطاغوراس » تأثر كل التأثر بالمذهب القوريني
القاتل بأن الحياة فن ، وأن فن الحياة عبارة عن ضرب من الآفيسة
والاستنتاجات الهادئة . وفي كتابه « ثيياطيطوس » تناول مناقشة
النظرية القورينية في المعرفة ، وحاول نقضها . أما في كتابه
« غورغياس » فقد هاجم النظرية الهيدونية كما وضعتها أرسططس ،

فكان ضعيفاً مضطرباً ، بُعداً عن موازناته الهادئة ، وتقديراته الرياضية . وسننظر في هذا كله عند موضعه من البحث .

ولقد يحسن بنا أن نشير هنا إلى أن الكلام في مناقشة أفلاطون لنظرية المعرفة عند القورينيين في هذا الموطن من البحث ، سابق لأوانه . وكان الواجب أن نبقى على هذا ، حتى نتناول نظرية القورينيين في « المعرفة » أولاً . ولكن الحاجة تلجئنا إلى الكلام في هذا المبحث لسبيين (الأول) أننا نتكلم عن أفلاطون والمذهب القوريني ، فالواجب أن نحمل القول في ذلك . (والثاني) أننا سوف نمضي في مقارنات تتناول فيها نظرية المعرفة عند القورينيين وعند أفلاطون . وهذا سنبقى عليه حتى نصل إلى موطنه من البحث .

رجوع إلى الماضي أرسطس وافموطوره في كتابه ثيايطروس —

أشرنا عند الكلام في « أريطى وارسطبس الصغير وغيرهما » (في الكتاب الثالث) إلى أن النظرية القورينية في « المعرفة » قد ثبتت في عقل أفلاطون ، وحاول نقضها في كتابه « ثيايطوس » — Theatetus — وعلى الرغم من أننا نكاد نؤمن بأن أفلاطون لم يتطلع في كتابه هذا إلى رفض نظرية ما في المعرفة ، إلا النظرية القورينية ، فإن أفلاطون لم يذكر اسم أرسطبس ، ولا أشار إلى النظرية القورينية في « المعرفة » ، كما فعل تلميذه أرسطوطاليس من بعده ، لدى نقده نظرية الأخلاق القورينية في كتابه « الأخلاق » .

ولعل إهمال هذين التسمين ذكر أرسطبس فيما كتبنا ، وفيما تناولنا من أوجه المذهب القوريني نقداً وإثباتاً ، كان السبب الأول في أن

العرب لم يعرفوا من أمر أرسطبس شيئاً يعتد به ، حتى أن ابن القفطي في التفطى وتاريخ الحكاء ، لم يترجم عن حياته إلا ترجمة قصيرة ، لا

التفطى وتاريخ الحكاء

تدلّ على أثر من المعرفة بحقيقة مذهبه ، مع أنه ترجم لرجال من اليونان كان يفخر كثير منهم أن يكونوا من تلاميذ أرسططس ، باستفاضة ويان (١) . ولا شكّ عندى فى أن معرفة العرب باليونان ، كانت فى أكثر الأمر عن طريق أرسطوطاليس وأفلاطون . لأنّ أفلاطون «الآلهى» ، كما كانوا ينعتونه ، حبّب إلى نزعاتهم ؛ ولأنّ أرسطوطاليس «المعلّم الأوّل» كما عرفوه ، كان بمنطقه الاستنتاجى ، أكبر معوان على تقرير مسائل الجدول والكلام . والراجع أنّ العرب ورثوا هذه النزعة عن السريان الذين نقل عنهم العرب فى أكثر الأمر أعمال اليونان .

نظرية المعرفة عند
القورينيين

وما كان لنا أن نغضى فى هذا البحث ، من غير أن نهمّد له بتعريف أوّل يتناول نظريّة المعرفة عند القورينيين ، على الرغم من أن تناسوف لا تتناول نظريّتهم بالشرح ، إلّا بعد أن نفرغ من الكلام فى أرسططس وأفلاطون ، ثمّ من الكلام فى أرسططس وأرسطوطاليس . غير أنّ ضرورة التعريف بهذه النظريّة فى هذا الموطن ، يلجئنا إلى الإيجاز فى شرحها ، لنبقى على البيان والافاضة إلى محلّهما من البحث .

ويكفى هنا أن نعرف أنّ مذهب أرسططس لم يزود الفكر الانسانى بنظريّة فذة فى الأخلاق لا غير ، بل وضع نظرية فى المعرفة — Theory of Knowledge — دعمها أرسططس ، وتوسع فيها خلفاؤه ، فكان لها أكبر الأثر فى كلّ ما

(١) واليك ما أثبت القبطى فى كتابه تاريخ الحكماء ص ٧٠ طبع ليزج سنة ١٣٢٠ هـ .
أرسططس — أو أرسططس ، من أهل قورينا وقيل إن قورينا فى القديم هى رفينة بالعام عند حمص والله أعلم . وقد رأيت مكتوبا فى موضع الزنى — هذا من فلاسفة اليونانيين له ذكر وتصدر . وكانت له شبة وفلسفة هى الفلسفة الاولى قبل أن تتحقّق الفلسفة . وكانت فترته من الفرق السبعة التى ذكرناهم فى ترجمة أفلاطون ؛ وكان أصحابه يعرفونه بالقورينيين نسبة إلى البلد ، وجهلت فلسفتهم فى آخر الزمان ، لما تحققت فلسفة المشائين . وله من الكتب المصنفة كتاب الجبر ، يعرف بالحدود . نقل هذا للكتاب وأصلحه أبو الوفاء محمد بن محمد الحاسب ، وله أيضا شرحه وعلاّه بالبراهين الهندسية ، اهـ .

ظهر من صور الفكر الفلسفى على مدار العصور . أمّا المحصل من هذه النظرية ، فيكفى أن نعرف منه ، أن القورينيين كانوا يقيمون نظريتهم فى المعرفة على قاعدة بسيطة تنحصر فى قولهم — «إن الأساليب أو الكيفيات التى تتأثر بها ، هى وحدها التى يمكن معرفتها .» . ولما كانت هذه القاعدة هى لبّ النظرية ، كفى أن نقول فيها إن القورينيين مضوا فى شرحها مستعينين بكل ما يخطر ببالك من المثل التى تستمد من إدراك الحس . فهم يقولون بأننا لانعرف أن « العسل » حلو ، وأنّ الطباشير أبيض ، وأنّ النار تحرق ، وأنّ السكين تقطع . وإنما نعرف من هذه الأشياء وأمثالها ، حالات الشعور التى نشعر بها . أى أن لنا إحساساً بالحلاوة ، وآخر بالبياض ، وثالثاً بالحرق ، ورابعاً بالقطع وهكذا . وأن هذه الحواس ، هى طريقنا إلى المعرفة . أى أننا إنما نعرف الآثار التى تركها فيها الأشياء من طريق الحواس ، لا سماً هى حقيقة الأشياء فى ذاتها .

اصل حوار ثياطيّطوس وهنا يجدر بنا أن نعرف أصل حوار ثياطيّطوس . وإنما نستطرد فى هذا غاية ، لأننا نحتاج إلى معرفته فى شرح نظرية المعرفة عند القورينيين فيما بعد .

« ثياطيّطوس » شاب من نبغاء اليونان ، برز فى الرياضيات والعلوم . جرح فى إحدى المواقع الحربية ، فى حصار من حول مدينة « قورنثية » ، ومرض فى المعسكر مرضاً مميتاً . فأبدى رغبته فى أن يتحدث به تحدث الموت فى وطنه ، ولهذا نقل إلى نجر « ميغارة » حيث قابله « إقليدس » الميتارى . فتحدث « إقليدس » فى شأنه مع صديقه « طرْفَرِثُون » — Terpsion — وهو أيضاً من تلاميذ سقراط ، مبدياً أسفه على أن تفقد بلاد اليونان نابعة مثل « ثياطيّطوس »

وجرحهم الكلام إلى ذكر حديث اشترك فيه سقراط ، والرياضي «ثيوخورس القوريني» ، وتليذه «ثيايطوس» أشاد فيه سقراط بالمواهب السامية التي أبداهما التليذ الشاب ، وعلائم النجابة والنبوغ التي أنسها فيه . وأراد «إقليدس» أن يرافق الجريح ، حتى إذا قطع جزءاً من الطريق ، ناله النصب من عناء السفر ، فاستقر رأيُه على أن يستريح بعد طول الشقة التي قطعها ماشياً . وهناك وافاه «طرفزيون» وكان قد عاد من الريف . فانتهر «طرفزيون» هذه الفرصة ، ورغب في أن يسمع تفاصيل ذلك الحديث الذي أُلغنا إليه ، فأجابه «إقليدس» إلى طلبه ، وأمر عبداً كان يرافقه ، أن يقرأ عليهم نصّ الحوار .

والذي يعيننا من أمر هذا الحديث ، ما يتعلّق منه بمناقشة نظريّة المعرفة ، التي قال بها القورينيّون . لهذا ترك كلّ التفاصيل الأخرى يعد أن مهّداً بالتعريف عن أصل الحوار ، لنستخلص من هذا الكتاب بحمل النقود التي وجهها أفلاطون إلى النظرية القورينية في المعرفة . على أن نذكر دائماً أنّ هذا الكتاب يعدّ في مقدمة كتب أفلاطون قوّة تفكير ، ومتانة أسلوب ؛ إذ جمع فيه بين خيال الشاعر ودقّة المنطيق ، وحيلة الفيلسوف ، وفنّ المثنى .

يبدأ الحوار بسؤال يوجّه إلى «ثيايطوس» ، وجواب يردّ به المعرفة هي الإدراك

«ثيايطوس» على السؤال . وعلى السؤال والجواب ، يبنى الحوار . وتقوم المناقشة . أمّا السؤال «فما هي المعرفة ؟» وأمّا جواب «ثيايطوس» فهو أنّ «المعرفة هي الإدراك» .

ولاشكّ في أنّ سقراط قد استخلص من جواب الشاب موقف سقراطي في الحوار

النسابة ؛ أنّ تعريفه الأوّل للمعرفة ، مزيج من مذهب «بروطاغوراس» ، ومذهب «أرسطيس» . فحاول بيدها أن يتحرّج من الجواب اتّجّاهها ، يدور من حوله الحوار ، ويسدّ به

على محاوره طريق الخلوص إلى ما يريد من تقرير نظرية القورينين ؛
فيتجه فكره تَوَّالٍ إلى أن في الجواب شرطاً يمكن التسليم به ، وشرطاً
آخر فيه تناقض عقلي . وان الشرط الثاني إذا أُعير ما هو جديرة به
من الاعتبار ، ذهب بكلّ أساليب المعرفة وبدّدها . ولا شكّ في أن
هذا التناقض العقلي ، يذهب فيما يذهب به ، بالشرط التي يمكن التسليم
به من تعريف « ثِيَا طِيْطُوس »

اين التناقض؟

أما التناقض العقلي ، الذي استخلصه سقراط من هذا التعريف
المحمل للمعرفة ، فيرجع إلى أن القول بأن الإدراك هو المعرفة ، أو
أن المعرفة هي الإدراك ، يجرّ العقل حتماً إلى التسليم بأن شخصاً ما ، يمكن
أن يعرف ولا يعرف ، في آن واحد . والمثل على هذا أن شخصاً ما « اذا
سمع » ألفاظاً من لغة غريبة عنه ، فاته « يدرك » الألفاظ ؛ ولكنه
لا « يعرف » ما تحمل من المعاني . فادراكه الجرس اللغوي ، يمكن
أن يعتبر « معرفة » ؛ وجهله المعاني ، يمكن أن يعتبر « لا معرفة » ؛ فهو
« يعرف » و « لا يعرف » في الوقت نفسه . وكذلك إذا « دعى »
الإنسان لفكره ، مُدْرِكاً من المدركات التي لم يكن يعرفها ، فقد يمكن
أن يقال إنّه « يعرف » ، وبمعنى آخر أنه « لا يعرف » .

المعنى المحمل في التعريف

أما المعنى المحمل في التعريف فيتضمّن احتمالين . الأول — القول
بأن « ملكة الإدراك » هي الملكة الوحيدة التي تستخدم لاستيعاب
المعرفة . وفي هذا انكار لملكة أخرى ، أظهر في صفاتنا العقلية من
الإدراك ؛ هي ملكة « التذكر » أو بالأحرى « الذاكرة »
والثاني — أن مادة الإدراك ، هي المادة الوحيدة التي تتكوّن منها
المعرفة .

محل

ولا شكّ في أنه ليس من شأننا هنا أن ندرج إلى التفاصيل

ومناقشة الآراء . ويكفى أن نشير إلى حقائق لا يجب أن تغيب عن ذهن الباحث .

الأولى — أن أفلاطون بعد أن مخلص من مناقشة التعريف الأول ، يلجأ إلى تعريف ثان ، محصّله أن — « التصوّر الصحيح (كالآراء والعقائد) هو المعرفة . وبعد أن يمضى في مناقشة هذا التعريف ، ويدلف إلى القول بأن الآراء الصحيحة ، تناقضها الآراء الفاسدة ؛ وأن العقائد الصحيحة ، تناقضها العقائد الفاسدة ؛ يخلص من هذا التعريف إلى تعريف ثالث ، بعد أن يمهّد له بمناقشات طويلة ، بجملة أن — « المعرفة عبارة عن آراء صحيحة يؤيدها الايضاح » .

الثانية — أن كثيرا من المؤلّفين يعتقدون أن هذا الحوار برمته لا أصل لوقائعه ؛ وانما هو من وضع أفلاطون ؛ إذ حاول أن يناقش فيه كل الاحتمالات والنواحي التي تؤدي إليها نظرية المعرفة عند القورينيين .

الثالثة — أن تأثير المذهب القوريني في نواحي الفكر ، قديما وحديثا ، كان شاملا ؛ وإن اجمال ذكر مؤسسه ورجاله ، كان مقصودا ، لأسباب سوف ندلى بها في موضع آخر .

الرابعة — أننا لا نثبت هنا شيئا ضد رأي القورينيين ، ولا ننفي شيئا من نقد أفلاطون ، وانما نبقى على هذا ، الى ما سوف نكتب في شرح نظرية المعرفة القورينية .

ارسطي وأفلوطونه في كتابه بروتاغوراس —

في كتاب أفلاطون الذي سمّاه « بروتاغوراس » ، موضعان . يصحّ أن نرجع إليهما في هذا البحث . الموضع الأول - وزن اللذة والالام . والموضع الثاني - هيدونية أفلاطون .

أمّا الموضوع الأول فقد ألمعنا اليه عند الكلام في ارسططس وجرى
بتنام (في الكتاب الثالث) اذ أثبتنا ما يلي .

في الحياة «وعلى هذا يصبح «فن الحياة» عبارة عن ضرب من الأقيسة
والاستنتاجات المادّة ، على الصورة التي استنتجها أفلاطون في آخر
كتابه «بروطاغوراس» وهي صورة حقّة تقوم على فلسفة سقراط .
ولكن أفلاطون لم يؤمن بما استنتج من فلسفة أستاذه ، إيماناً
صريحاً كاملاً .

ولأفلاطون في كتابه «بروطاغوراس» اتجاهاً ، ففي أولهما
يتّجه إلى الكلام في الفضيلة . أمّا في الثاني ، فينصرف إلى وزن اللذة
والآلم . ولعلّه في هذا الموطن قد استنتج من فلسفة أستاذه سقراط ،
كل ما استنتج خدنه وقرينه «ارسططس» ، على أنّه لا يبعد أن يكون
أفلاطون قد تأثر باستنتاج ارسططس المباشر في فلسفة اللذة . فوعى
بعض ما يترتّب عليها من النتائج ؛ فلما وصلت المناقشة في كتاب
«بروطاغوراس» الى موقف يؤدّي منطقاً إلى فكرة ارسططس ،
لم يكن من مندوحة أن يبرز الوعي الذي وعاه أفلاطون ، من فلسفة
خدنه ؛ ويظهر في ميدان الصراع الفكري ، فتصبح الحياة عند أفلاطون
« فنا » ، ويكون هذا الفن ، ضرباً من الأقيسة والاستنتاجات
المادّة .

ولكن كيف تدرّج البحث ليصل إلى هذه النتيجة ؟ كان أوّل
التدرّج في البحث ، أن سقراط حاول أن ينقض قولاً «سوقياً» ،
يتلخص في أنّ الانسان يخطئ . مختاراً ، وأنّه يعرف «الخير» ولكنه

يقول باختيار الانسان
في الخطأ

يتكسب الخير باختياره ، اذا استقوت عليه « اللذة » ، أو بعض الشهوات الأخرى ، كالنصب أو الخوف أو الحب أو الحزن . وبأخذ بعد ذلك سقراط في محاولة أخرى ، يريد أن يخلص من طريقها إلى البرهنة على أن « للعقل السلطة العليا ، والمنزلة الأولى ، في توجيه سلوك الانسان . وعلى هذا يوافق بروطاغوراس .

غير أن موافقة بروطاغوراس على قول سقراط هذا ، تسوق سوق إلى النقطة الأخرى المناقشة إلى أفق آخر ، يدلف فيه سقراط إلى بحث فكرة شائعة ، يحملها أن الانسان غالب ما يعرف « الشر » أنه « شر » ، ولكسبه يفعله . ويصف هذه الفكرة بأنها أضحوكة مزرية . ثم يحاول أن يبرهن على هذا ، فيقول بأن كل انسان إنما يعمل في سبيل الحصول على « أخسِر (١) » ما يتمنى لنفسه ، وأن هذا يحمل الانسان على أن يجعل اللذة موازنة للخير ، والألم موازنة للشر . ومن هنا ينحصر عمله في الحصول على أكبر قسط من اللذة ، وأقل قسط من الألم . ولذلك تراه يتفادى اللذائذ أحياناً ، مادامت تؤدي إلى آلام ترجحها . أمّا المعنى الذي نستنتجه من قول البعض بأن الانسان إنما تستقوى على مشاعره اللذائذ ، فأنه لا يدل في الحقيقة إلا على أن اللذائذ الزبيرة مادامت قريبة ، وفي متناول اليد ، تفضل دائماً على اللذائذ العظيمة ، مادامت بعيدة التناول . والسبب في هذا أن قرب اللذائذ يضخمها ؛ كما يضخم القرب الاحجام . وفي مثل هذه الحالات ؛ قد يخدع العقل ، وتفسد أحكامه . على أن الأخطاء التي قد تنتج عن خداع العقل ، يمكن ان يتلافها كل من في استطاعه أن يزن ، وأن يقيس ، وأن

كيف يخدع العقل؟

(١) ان لفظي « خير وشر » لا يهاج منها أفضل تفضيل ، ولكن المعنى لا يتم هنا الا بمخالفة هذه القاعدة ، والسياق بمخالفتها أروع ، والاسلوب أكثر سبكاً .

يقدر تقديرًا صحيحاً ، حالات اللذة والالام . وعلى هذا يصبح السلوك الواجب اتباعه في الحياة ، نوعاً من الموازنات أو الأقيسة ، وبالأحرى ضرباً من الحكمة أو المعرفة : أمّا الحالة المضادة لهذه ، وهى الحالة التى تستقوى فيها اللذة أو المشاعر على الانسان وتستعبده ، فهاهى إلا الحق والجهالة . ولا شك في أنها أدنى الجهالات جميعاً .

هيدونية أفلاطون ننتقل من ميم إلى الموضع الثانى ، لتكلم في هيدونية أفلاطون ، ولنبتئين عن اتجاهه التفكيرى ، ولنظير الفارق بينه وبين أرسططس ، من حيث النزعة والاتجاه .

يظهر أفلاطون ، في آخر كتابه « بروطاغوراس » ، شكه في أن اللذة والالام يشملان كل ما نعى « بالخير والشر » . ويعقب على هذا بقوله : « إنما لا نقصد بالأغراض عادة الالام اللذائذ والالام ، وما يتعلق بهما من الميول والرغبات ، وأن كل المخلوقات الحية ، إنما تعمل جاهدة ، في سبيل هذه الأغراض ، مدفوعة إليها بانفعالاتها . ولهذا يعنى أفلاطون في تعداد اللذائذ والالام ، ويقارنها بعضها ببعض ، من حيث عددها وامتدادها وقوتها . ثم يقول بأننا نختار الالام الضئيلة ، إذا ترتبت عليها لذائذ عظيمة ؛ ولكننا لا نختار اللذائذ الضئيلة ، إذا ترتبت عليها آلام عظيمة . وهنا يشير إلى الحالة السليسة في السلوك ، وهى الحالة التى نختارها لتحل محل الالام ، ولكننا نرفضها ، إذا حاولت أن تحل محل اللذة .

ولقد حاول أفلاطون ، بعد هذا ، أن يثبت أن أمتع حالات الحياة ، حالة تنيلنا ذلك الثواب الذى تتطاع إليه جميعاً ؛ والذى ينحصر في أن ترجع مسراتنا أحزانتنا . ولا شك مطلقاً ، في أن بين هيدونية أفلاطون وهيدونية أرسططس ، آصرة ونسباً قوياً . ولكن الفارق ليس في العنصر الذى تقوم عليه هيدونية كل من هذين العنصرين ،

مقارنة

بل في النزعة العقلية التي تدخل أفلاطون في حيز الآلهيين ،
وأرسطس في حيز الانسانيين ؛ فتجعل الأول ينظر في المثاليات ؛
والثاني ينظر في الحقائق الواقعية .

أرسطس وأفلاطون في كتابه فيليسوس—

أوردنا عند الكلام في « أرسطس والكلبيين » (في الكتاب
الثالث) ما يلي : قصد « أفلاطون في كتابه » فيليسوس — Philebus —
أن يحاول وضع فواصل بين اللذائذ الحقيقية واللذائذ الخيالية ،
والموازنة بين الأفكار الحقيقية والأفكار الخيالية . ويرجح أن
أفلاطون لم يقصد بهذا البحث الا الإشارة إلى موقف القورينيين
الفلسفي .

ثم أثبتنا ما يأتي : —

« أما السبب الذي حمل أفلاطون وأرسطوطاليس على أن يقاوما
مذهب أرسطس ، فيرجع إلى إن ابن قورنية كان قد بدأ يعلم
الهيديونية في أبسط صورها ؛ فقال إن اللذة هي الخير الاسمي . وإن
غاية الانسان يجب أن تتجه ، دائما وفي كل آن ، إلى الحصول على أكبر
قسط منها ، وجهد ما تصل استطاعته . وهذه الصورة البدائية غير
المهذبة في المذهب الهيدوني ، هي التي قاومها سقراط ، ونقلها عنه
أفلاطون ، وأثبتها في كتابه « فيليسوس »

مخرج البحث ضروري
للخروج إلى
النتائج

هذه هي الفقرات القليلة التي أشرنا بها إلى كتاب « فيليسوس » في
البحوث السابقة . ولا شك في أن متابعة البحث في كتاب « فيليسوس »
واستخلاص المواضع التي يمكن أن يكون أفلاطون قد أشار فيها
تليها أو توضيحا ، إلى موقف القورينيين الفلسفي ، يدعونا إلى النظر
في الكتاب ، بحيث تدرج عند النظر فيه ، من موقف إلى موقف ،
ما دام ذلك يسلم بنا إلى الكلام في ما نقصد إليه من هذا البحث .

ولهذا لا نجد مندوحة عن أن نمضى فى البحث على طريقة ألفتاها من قبل ، وجربنا عليها فى الكلام على كتاب « بروطاغوراس » ، وكتاب « ثيايطوس » .

انّ العنصر الحقيقى ، الذى يؤلّف صلب الحوار ، ينحصر فى « الخير » ، أو كما سُمى « الخير الاسمى » . ويقوم الحوار بين طرفين : أحدهما يؤيد أن الخير فى « اللذة » ، والآخر يؤيد أن الخير فى « المعرفة » . ولا شك فى أن أفلاطون فى مثل هذا الموقف ، ينجح دائما إلى القول بأن المعرفة وحدها ، يمكن أن تكون مصدراً للسعادة ؛ حتى إذا أغضينا عن كل ما يحتمل أن تنتج من إمكانات اللذة . وعلى هذا لا تكون « المعرفة » منافية للذة على وجه عام .

الخير هو العنصر
الرئيسى فى حوار
فليپوس

غير أنّه لا يجب أن يغيب عن أذهاننا أنّ القول بأن قياس المعرفة بالخير ، وجعلها متساويين من هذه الناحية ، قول قد سيق به أفلاطون . لأنّه يرجع فى الواقع إلى مقررات « إقليدس الميغارى » الفلسفية ، ثم نقله عنه السكيتيون . ولكن أفلاطون يحاول أن ينزل من قيمة هذه « الموازنة الفلسفية » ، فيقول بأن لا « اللذة » وحدها ، ولا « المعرفة » وحدها ، يمكنهما منفصلتين ، أن ينتجا السعادة . ذلك بأنّ السعادة دائما ، وحيثما وجدت ، لن تكون إلا مزيجا منها .

قياس السعادة بالخير

وفى هذا الموقف يرجع أفلاطون إلى أسلوب كثير ماعمد إليه فى كتابه « الجمهورية » ؛ وهو أسلوب أقرب ما يكون إلى الأسلوب العلمى التحليلى ، وبالأحرى أسلوب التفريق بين المعقولات ، ثم وزنها ومناقشتها . فهو يجرّد حياة اللذة من كل ما يحتمل أن يمازجها من « الذكاء » ، ويجرد الذكاء من كل ما يحتمل أن يمازجه من اللذة ، ثم يقارن بعد ذلك كلّاً من الحياتين ، إذا اتفق أن شخصا حاول أن يحيا أحدهما . فيرهن على أن حياة اللذة لا تكفى المرء ، بقوله إن الذّاكرة

الطرب على

تحليل

وحياة النرب (الامل والرجاء وما اليهما) يُنَضِّبان أكبر نبيح يمكن أن يفيض علينا بالذائد. وأن شخصا، إذا اتفق وكان على ما وصف أفلاطون، أو بالأحرى على ما تخيل، يصبح لمجرد إسفافه الشعوري، لا يفتقر عن الحيوانات الدنيا، كالأصداف والحبيونات البحرية. وأما الناحية الأخرى، ويعنى بها الحياة العقلية الصرفة (الذكاء)، فإذا لم يمسه ريح من اللذة والالم، فانها لا تكون أكثر من جهود، يُفقد معها الاحساس والشعور. ولا يحاول أفلاطون في هذا الموطن أن يحلل هذه الحالة التي تخيلها، وإنما يرفضها، على أنها غير خليفة بالانسان

قيم نسبية

وبعد أن يفرغ أفلاطون من التدليل على ضرورة هذا التمازج يعتمد إلى الكلام في القيمة النسبية التي تكون لكل من العنصرين. وهنا يضطر إلى أن يغوص بك إلى الاعماق القصية من «طبيعة الأشياء»، ولأول وهلة يسقط بك على أمرين معينين. اللامتاهي والمنتاهي. ولا شك في أن أفلاطون، إنما يتأثر في موقفه هذا بالفيشاغوريين وبالفيلسوف «فيولأوس» — Philolaus — وكان «فيولأوس» هذامن معاصري سقراط؛ فيقرر أفلاطون أن كل شيء فيه كثافة، يعتبر في حيز «اللامتناهى» — لأن درجات الكثافة تتضمن حقيقة الاستمرار في التجزئة إلى غير حد. أما كل الأقيسة والاعداد، وكذلك الفكرات التي تتضمن بالضرورة أقيسة وأعداداً، فتدخل في حيز المنتاهي. ومن تمازج الأصلين أو المؤثرين — أو بالأحرى الكائنين، اللامتناهى والمنتاهى، يتجكل اللامتاهى والمنتاهى. ماترى في الطبيعة من جمال وقوة، وكل ما تلبح من نظام واطراد؛ إلى غير ذلك مما يمكن أن تستبينه في الأشياء.

اللامتاهى والمنتاهى

هنا ينتقل أفلاطون إلى أوج آخر يقرر فيه، أن مزج المؤثرين

الزوج بينهما ينتج
منصرًا جديدًا

الذين ذكرناهما (اللامتناهى والمتناهى) ينتج مؤثرًا ثالثًا . ثم يضيف إلى هذه المؤثرات الثلاثة ، مؤثرًا رابعًا ، هو « العامل » الذى ينتج من امتزاج المؤثرين الأولين : (اللذة والمعركة) . وبهذا يكمل أفلاطون مذهبه فى المؤثرات أو « العوامل الأربعة » التى تتسلط على الكون كله . ومن ثم يضع قاعدة للقبالة بين القيم — Values — وعلى هذا يقضى بأن اللذة والألم ، ضربان من ضربوب الأشياء « اللامتناهية » ولذا يضعهما فى مرتبة أقل من مرتبة « المعركة » ، التى هى عنده فى المرتبة الأولى من الشأن ، لأنها تدخل فى حيز المتناهى .

حامية اللذة والألم

ولا شبهة فى أن تدرج هذا البحث ، كان لابد من أن يجرى أفلاطون إلى البحث فى طبيعة اللذة والألم . فما هى اللذة ؟ وما هو الألم ؟ سؤالان لم نعتز فيما خلف « أرسططس » على جواب لهما . فإذا كانت اللذة ، عند أرسططس ، حركة لطيفة ، والألم حركة عنيفة ، فما هى إذن طبيعة هذه الحركة ؟ وكيف تحدث ؟ ما هى أسبابها ؟ وما هى نتائجها ؟ أمّا أفلاطون فيجيب على هذين السؤالين فيقول إنَّ الألم ظاهرة تصاحب انحلال الوحدة التى يحدثها تمازج المؤثرين الرئيسيين : « اللامتناهى والمتناهى » ؛ وأن اللذة ظاهرة تصاحب رجوع المؤثرين إلى وحدتهما .

الذاتان الجسمانية
والذاتان الروحانية

ومن ثم يميل بين اللذة والألم القائمين على الحالات الطبيعية ، باللذة والألم الناتجين عن الترقب ، أى القائمين على الحالات النفسية . ويدخل مع هذين حالة ثالثة ، هى حالة الحياد الانفعالى ، ويعملها خاصة

بالحياة العقلية . وتسامياها عن القدرة البشرية ، مُخصَّصاً بها الآلهة .
فإذا كانت في الإنسان ، فلا أقلَّ من أن تكون لها المرتبة الثانية من
المراتب التي قسَّم بها أفلاطون مؤثراته هذه .

أمّا ما يستتج أفلاطون من هذا البحث التركيبي الرائع ، فجملة
نتائج نفسية لها روعتها ، ولها غامتها ، الجديرة بعقل الفيلسوف الألهي :

يقول بأنَّ « اللذة » الروحية ، أي التي لا تختصُّ إلا بالروح ،
تسببها الذاكرة . غير أنَّ مرمى « الذاكرة » لا يقتصر على تلك
الآثار التي تؤثر في الأجسام وحدها ، والتي تمنحى قبل أن تصل
بالروح . واذن فلا بدَّ من أن يزود المرمى أو الهدف أو الغرض
الذي تتحوَّل نحوه الذاكرة ، بتلك « الخاتجات » التي تمشي خلال
البدن والروح معاً ، والتي نسميها الأحاسيس . فإنَّ هذه الأحاسيس
تحتجز الذاكرة ؛ وهذه الذكريات — Recollections — هي النبع
الحقيقي الذي يفيض علينا بالذائدات الروحية ، أي النفسية ، التي يميزها
أفلاطون من اللذائد التي تقوم على الرغبات . ولا ينكر أفلاطون
مع هذا أنَّ عنصراً نفسياً ، أي روحياً ، أمّا يتخلل في جميع الرغبات
والميول الانسانية ، هو عنصر الترقب (الأمل والرجاء وما إليها) ،
ويقوم أصلاً على الذاكرة من طريق علاقه بالشئ المرغوب ،
أو « المرغوب فيه » . ومن هنا تنتج اللذة ، أو يحدث الألم ، بنسبة
الأمل أو اليأس من الحصول على الرغبات ، أو الشك في الحصول
عليها . ومع هذا فإنَّ في الرغبات عنصراً أصيلاً من عناصر الألم ،
لا فرار منه بحال من الأحوال .

ومن هنا يصل أفلاطون إلى السلام في اللذائد الحقيقية ، والذائدات
الخالية ؛ تستقرى فيه روح الأديب الشاعر ، على روح العالم المزن ،
الذي عهدته في المقررات السابقة . فيقول بأنَّ اللذائد والالام الخالية
(١٠)

الذائدات الحقيقية والذائدات
الخالية

إنما نأنسها في الأحلام . وهذه المفارقة ، لا يجب أن تنزع منها روح التقدير السامى ، لتحليل أفلاطون الرائع ، حقيقة اللذة والألم .
والمحصل أننا نستطرد في هذا ، ألا ننظر إلى أى حد بلغ تأثير المذهب القورينى في عصر أفلاطون وأرسطوطاليس ، وإلى أى مدى تغلغل في أفكار العظماء .

محل

ارسطين وافلاطون في كتابه « غورغياس »

لم تكثر الأوهام في كتاب من كتب أفلاطون ، كما كثرت فيه كتاب « غورغياس » ، وهذا على قدر ما أستطيع أن أحكم من دراسة أولية لهذا الكتاب . غير أن الذى يهمنى الرجوع إليه في هذا الموضع ، وهما ، حاول أفلاطون أن ينقض بهما النظرية الهيدونية .

أوهام لا أفلاطون في كتابه غورغياس

أما الوهم الأول فقول أفلاطون إنَّ اللذة ينبغي أن لا تعد من الخيرات ، أو من الأشياء الطيبة . لأنها إذا عدت من الخيرات أو من الطيبات ، إذن لوجب أن يكون للأخيار منها أكبر نصيب . لأنَّ وسمَّهم بالخير ، إنما يكون لأنهم يساهمون في الخيرات . وأما الوهم الثانى ، فيرجع إلى الطريقة التى حاول أن يدلل بها على الوهم الأول . فقد ذهب في هذا التدليل ، مذهب أن نصيب الرجل الطيب من اللذة ، أقل من نصيب الشرير . ونصيب الرجل الشجاع منها ، أقل من نصيب الجبان . وأن الطيبين والشجعان ، ينالهم من الألم ، أكثر مما يصيب الآخرين منه . وعلى هذا النهج ، يمضى أفلاطون في هذا الموضع من الحوار . فيجرى في ألاكثر على طريقة خطائية ، تؤدي إلى ضعف يتبين في أسلوب البرهنة الذى اتبعه ، لينقض الهيدونية .

تدليل حذيف

أما ما يستلفت نظر الباحث في كل هذا ، حقيقة أن عقول الفلاسفة ، كانت قد اتجهت في ذلك العصر إلى وزن الهيدونية ، وتقويمها

استنتاج

من كلّ نواحيها . وفي هذا دليل أوفى ، على ما كان لها من أثر وشأن ،
في مذاهب الفلسفة القديمة .

أرسطيس وأرسطوطاليس —

جاء فيما كتبنا في « الرسول الجديد » (الكتاب الثالث) مايلي —
« غير أننا اذ نرى أنّ شاباً من أفذاذ العالم الإنساني ، لا من
أفذاذ اليونان وحدهم ، ومن معاصري أرسطيس ، درس نظرياته
ومبادئه ، لأعلى وجه التعميم ، بل على وجه الاختصاص ، وأنّه ناقش
فيها ، ونقد بعض الأسس التي تقوم عليها ؛ يذهب من روعنا كل شك
في أن مذهب أرسطيس ونظرياته قد كتبت وجمعت بين دفتي كتاب ،
أو ضمنت صفحات كتب عديدة ؛ وإن ثقتنا بهذا القون تصبح في
موطن اليقين ، إذا عرفنا أن ذلك الشاب ، الذي عاصر فيلسوفنا في
آخريات أيامه ، هو المعلم الأول : « أرسطوطاليس » لأحد غيره »
ولقد يجمّل بنا أن نذكر أنّ أرسطيس كان يعلم تلقاء أجر ؛
وأنّ هذا كان سبباً في أن يلحقه أرسطوطاليس بالسفسطائيين . فلبّنا
أهمّل أرسطوطاليس ذكر أرسطيس في كتابه « الأخلاق إلى
نيقوماخس » ، ولم يذكر من أتباعه إلا « أودكسس » الهيدوني
المتشكّك ، وذلك عندما شرع ينقد مذهب القورينيين الأخلاقي ،
ويناقش في مبادئ المذهب تفصيلاً وجملة ، من غير أن يعير الأشخاص
أى التفات ، ذهب بعض النقاد ممّن ينظرون في تاريخ المذاهب
الفلسفية ، إلى القول بأن أرسطوطاليس لم يذكر أرسطيس بالاسم إلا
احتقاراً لشأن السفسطائيين ، الذين كان يعتقد أنّ أرسطيس واحد
منهم . غير أن عندى بعض تقديرات أخرى ؛ يمكن أن يعزى إليها

أرسطيس سفسطائي
عند أرسطوطاليس

هل هذا صحيح ؟

يَعتمد أرسطوطاليس إهمال ذكر الفيلسوف القورينى العظيم ، أعدّها هنا أتماما لقائدة البحث .

أولاً — أن أرسطوطاليس ناقش في أكثر من مذهب في كتابه « الأخلاق إلى نيقوماخس » . فكان أقلّ المؤلفين ذكرا لأسماء الفلاسفة وأصحاب المذاهب التى ناقش فيها .

أرسطوطاليس أقلّ المؤلفين ذكرا لأصحاب المذاهب

ثانياً — أنه كان يعنى بالفكرات والنظريات دون أصحابها . فأنه على كثرة ما ناقش فى مبادئ المذهب القورينى لم يذكر لاسم « أودكسس » إلاّ عَرَضاً .

أرسطوطاليس يعنى بالفكرات دون أصحابها

ثالثاً — أرجح أن أرسطوطاليس لم يذكر « أودكسس » فى كتابه ، إلاّ لأنّ هذا الفيلسوف كان من القورينيين نسيجا وحده . فانه كان هيدونيتا من أصحاب اللذة ، وفى الوقت ذاته متشكك ، يدعوا إلى المثل العليا ، على نفس القاعدة التى دعى بها أرسطوطاليس .

تقفف أودكسس سبب فى أن يذكره أرسطوطاليس

رابعاً — إن علاقات أرسططس الشخصية بأهل زمانه ، مما لا يجعل للصدقة بينه وبين أرسطوطاليس من محل . فانه كان محرّرا من كثير من قيود العرف ، التى يقدها أرسطوطاليس . وكان إباحيا بعض الشيء ، كما يستدلّ على هذا من علاقته « بلايس » القورنثية ، احدى خليعات آثينا ، بل ومن خليعات التاريخ اللاتى يذكرهن أصحاب التراجم والمسوعات الكبرى ، لبعدها فى الخلاعة ، حتى لقد ضرب المثل بها فى التبدّل . فقد ثبت أن أرسططس كان من عشاقها ، ومخالطها المعروفين .

تحرر أرسططس من بعض قيود العرف أحفظ عليه الملم الأول

فاذا أضفنا إلى هذه التقديرات أن أرسططس كان يعلم بأجر ، فعده أرسطوطاليس من السفسطينيين ، عرفنا على الاجمال السر فى أن يعنى أرسطوطاليس فى كتابه ، بالمذهب دون صاحبه . وهذا

يدل أوضح دلالة على أنَّ أرسطو، كان يقدر أرسطس كفيلسوف،
فناقش في مذهبه، وترك اسمه. وأظن أن يحمل هذه التقديرات يكفي
لتعليل السبب في أن يهمل المعلم الأول ذكر القوريني العظيم.
أما الوجوه التي ناقش فيها أرسطوطاليس مذهب أرسطس، فتمضى
في ذكرها متخذين من المصدر التي بين يدينا، على قلتها، عمدة
في البحث.

ناقش أرسطوطاليس
في أبسط صور
المذهب القوريني

وقبل أن نمضى في هذا، أرى أن أنه إلى حقيقة تؤيدها كثير
من المرجحات، ولا يجب أن تغيب عن ذهن الباحث. وهذه الحقيقة
هي أن أرسطوطاليس، ناقش في أبسط صورة لا يست مذهب أرسطس.
والواقع أنه نقد الناحية التي قال فيها أرسطس بأن اللذة هي الخير
الأسمى؛ وأن غاية الإنسان يجب أن تنجّه، دائما وفي كل آن، إلى
الخصول على أكبر قسط منها، وجهدا متصل استطاعته. ولا رية في
أن هذه الناحية، هي التي نقدها من قبل سقراط. وهي بعينها الناحية
التي نقدها من بعد أفلاطون. وهي، بعد هذا كله، صورة المذهب
البُدائِيَّة.

الروح الاكاديمية في
نقد أرسطوطاليس

على أنَّ هنالك ظاهرة أخرى يجب أن نعيها. فإنَّ نقد سقراط
كان عاما بجملا، ونقد أفلاطون كان تنفيا، فظهر مفرقا بين كتب
عديدة، كما تناول نواح مختلفة من مذهب أرسطس. ولذا تناوبت
عليه حالات من القوة والضعف، والبيان والغموض، ونهوض
الحجة مرة، وسقوطها أخرى. أمّا نقد أرسطوطاليس فكان
أقرب ما يكون إلى النقود التي استولت عليها الروح الاكاديمية
العميقة، على الرغم من أنه تناول النواحي الأولى البُدائِيَّة من
المذهب. ولا شك مطلقا في أنَّ هذا التدرج، كان يتبع تدرج
المذهب نحو النضوج. كما أتى لا اشتبه مطلقا، في أن المذهب أمّا

نضج بعد عصر أرسطوطاليس ، وبعد موت أرسططس .

نقد المذاهب الفلسفية لهذا اعتقد أنّ نقد المذاهب الفلسفية والعليّة ، إنّما يكون والعليّة يتفق دائما مع قوة المذهب المنقود

وأن المذاهب ، فلسفية كانت أم عليّة أم أدبيّة ، يجب أن يعاد النظر فيها بين حين وحين . شأنها في ذلك شأن التاريخ . ذلك بأنّ تطوّر الاتجاهات العقليّة ، ونشوء المبتكرات ، واتّساع أفق المعرفة ، كلّ هذه وسائل تجعلنا أقدر على فهم النواحي الغامضة ، من المذاهب القديمة . زد إلى هذا ، أنّ رواد الفكر يُحصّرون عن تبين الحقائق تماما ، وهم لا يرون منها إلا ما يرى الخائف الوجل في مفازة موحشة . فقد تراءى له خيالات وأشباح ، تتصارع في نهاية الأفق . ولك أن تصوّر لنفسك بعد هذا ، إلى ان حدّ يصل جهد الرائد ليستخلص الحقائق من الخيالات ، ويتبين الأجسام المادية من الأشباح . والنقد الذي يوجّه إلى المذاهب التي يضعها الرواد ، لا يخلص من الشوائب التي لن تسلم منها المذاهب المنقودة ذاتها ، عند أول وضعها . وإذا يكون ما في نقد المذاهب الناشئة من ضعف واضطراب ، راجع ، في أكثر الأمر ، إلى ضعف عناصر المذاهب المنقودة ذاتها :

كيف نوازن بين نقد أرسطوطاليس ومذهب أرسططس

أمّا إذا اردنا أن نستخلص حقيقة العلاقة بين مذهب أرسطوطاليس الأخلاقي ، وبين فلسفة أرسططس ، فواجب علينا أن نمضي في ذكر الوجوه التي تثبت العلاقة والأصرة بينهما في أخلاقيات أرسطوطاليس ، وأن ننقل عن المعلم الأوّل أخصر ما يتصل من فلسفته الاخلاقيّة ، بمذهب الفيلسوف القوريني ، ونستطرد في الموازنة بينهما كلّما دعت الضرورة إلى ذلك . ولنبدأ بمعقول السعادة عند أرسطوطاليس ، نقلا عن كتاب « الأخلاق إلى نيقوماخس »

ترجمه أستاذنا الكبير احمد لطفي السيد باشا، عن الباب الرابع جزء
أول ص ٢٨٩ — ٢٩٥ .

تعرف الخير بدأ أرسطوطاليس ببيان ما هو الخير ، فقال بأنّ الخير يختلف باختلاف العمل ، وتبعاً لاختلاف الفنون . فهو في الطب غيره في الفنون العسكرية . فان كان الخير في الطب هو الصحة ، وفي الحركات العسكرية هو الظفر ، فهو في البيت فنّ العمارة ، وهو غرض آخر في فن آخر . اذن فالخير هو عبارة عن الغاية التي تبتغى ؛ ومن أجل هذه الغاية يعمل الانسان باستمرار ، كلّ الأشياء التي تؤدي إليها . ولكلّ انسان غاية تتجه إليها أعماله . وهذه الغاية هي الخير الذي يستطيع الانسان أن يتعاطاه . فاذا وجدت عدّة غايات ، فمجموعها هو الخير . ثم يقول

الخير الاعلى نهائى
كامل

« انّ للانسان غايات عديدة في الحياة . على أن أكثر هذه الغايات ليست كاملة ، ولا نهائية بأعيانها . على حين أنّ الخير الأعلا كامل ونهائى . والخير الكامل النهائى ، هو الخير الذى نبحث عنه ؛ واذا وجدت عدّة غايات تتقارب من حيث كمالها ونهايتها ، فان الاشد نهائية من بينها ، هو الخير الاسمى .

ماهو الخير ؟

« الخير النهائى هو الذى يطلب لذاته وحده . أما الخير الذى يطلب من أجل غيره ، فليس كذلك . وبهذا يكون الخير الذى يبحث عنه لأجل ذاته ، هو الخير الكامل ؛ الخير النهائى ؛ الخير التام . وهو لذلك يكون مطلوباً لذاته ، وليس من أجل شئ سواه .

خاصية الخير النهائى
هى خاصية السعادة

« إنّ خاصية الخير الاسمى على ما شرحناه ، هو خاصية السعادة عند أرسطوطاليس . فن أجّلها ، ولاجلها دائماً ، يعمل الانسان ويبحث . فاذا طلب الانسان التشاريف واللذة ، والعلم والفضيلة ،

على أى شكل كان ، فإنه إنما يبنى هذه المزايا ، بصرف النظر عن كل نتيجة أخرى . ولكنّه مع ذلك يرغب فيها أيضا ، من أجل السعادة ، باعتبار أنّ هذه وسائل تحقّق السعادة ، التى هى كاملة ونهائية . ذلك فى حين أنّه قد يتصور أنسان أنّه يبنى السعادة باعتبارها الموصلة إلى هذه المزايا . فهذه المزايا إذن وسائل يرغب فيها لذاتها ، لتكون طريقا إلى غرض أسمى ، هو السعادة .

ليس الاستقلال من معنى السعادة

« هذه النتيجة تتضمن معنى الاستقلال الذى نسندّه إلى الخير الكامل ، أى الخير الأعلى . ومن الواضح أنّ أرسطوطاليس يعتقد أنّ هذا الخير الأعلى سيستقلّ عن كل شيء . ولكنّه لا يعنى بالاستقلال استقلال الانسان الذى يحيا حياة العزلة وحده ، بل يعنى أيضا الانسان الذى يحبها لأهله وأولاده ، وزوجه ، وعلى العموم ، لأصدقائه ومواطنيه ، مادام الانسان بطبعه كائن اجتماعيا سياسيا . وهذا المقياس يلزم معرفة التزامه عند أرسطوطاليس .

السعادة أكبر الخيرات

« لما كانت السعادة أكبر الخيرات ، أى الخير الأعلى ، كان من الطبيعى أن يرغب الانسان فى معرفة طبيعتها ، بما هو أكثر جلاء .

« وأن الوسيلة الأكيدة للحصول على السعادة ، إنما هى العلم بها هو العمل الخاص بالانسان . والانسان إنما يجد الخير فى عمله الخاص » . إذا كان ثمة عمل خاص ، يجب على الانسان أن يتمّه ، وكما أن العين واليد والرجل ، وعلى العموم كل جزء من أجزاء البدن ، يؤدّى وظيفة خاصّة . ولكن ما عسى أن تكون الوظيفة المشحّصة للانسان ؟

للانسان وظيفة
مشخصة

الحياة وظيفة طبيعية

« وأن يعيش الانسان ، تلك وظيفة عامّة ، يشترك فيها الانسان حتى مع النباتات . ولكن البحث هنا يتعلّق بحياة الانسان التى لا يشترك فيها مع شيء من الموجودات الحية . إذن يجب أن يخرج من حدّ

البحث في التغذية والفنوء . وعلى أثر هذا تأتى حياة الحساسية . ولكن هذه الحياة تشترك فيها أحياء أخرى .

حياة الانسان
الخاصة به ، هي
حياة العمل للكائن
الموصوف بالعقل

« يبقى إذن حياة العمل للكائن الموصوف بالعقل . ولكن في الكائن العاقل جزءان ، يجب التمييز بينهما . الجزء الذى لا يزيد عن أن يطبع العقل . والجزء الذى هو حائز للعقل ؛ وينتفع به في الفكر . وإذن تكون الوظيفة الخاصة بالانسان ، هي فعل النفس مطابقا للعقل . أو على الأقل فعل النفس الذى لا يمكن أن يتم بدون العقل . وإذا كان هذا حق ، أمكننا أن نسلم بأن العمل الخاص للانسان ، على وجه العموم ، هو الحياة من نوع ما ، وأن هذه الحياة الخاصة ، هي فاعلية النفس ، واستمرار أفعال يصاحبها العقل .

الحجر والكمال
يختلفان تباها للفضيلة
الخاصة بالشئ
المنفرد

« يمكننا أن نسلم بأن هذه الوظائف في الانسان الراقى ، تتم حسنا وباتظام . لكن الخير والكمال في كل شئ ، يختلف تبعاً للفضيلة الخاصة بهذا الشئ . والنتيجة أن الخير الخاص بالانسان ، هو فاعلية النفس التى تستيرها الفضيلة ، فاذا كان يوجد عدة فضائل ، فالفاعلية المسيرة بأرفعهن وأكملهن .

فاعلية النفس مقودة
بالفضيلة هي الخير
الأعلى

« وإذن يكون الخير الأعلى ، الذى يجدر بالانسان أن ينشده ، هو فاعلية النفس ، على أن تكون هذه الفاعلية مقودة بالفضيلة . فاذا تعددت الفضائل ، وجب أن تتبع الفاعلية أرفع هذه الفضائل . ومن هذا يتكون معنى السعادة عند أرسطوطاليس .

وهنا يراد
أرسطوطاليس
من طرف خفى
على أرسطوبس

وهنا يراد أرسطوطاليس من طرف خفى على أرسطوبس فيقول . « زد على هذا أيضا أن هذه الشروط يجب أن تتحقق طوال حياة تامة بأسرها . لأن خطاوة واحدة لا تدل على الربيع . لاهى ولا يوم محرو واحد . فلا يمكن أن يقال « ان يوم سعادة واحد ، بل ولا بعض زمن من السعادة ، يكفي لجعل الانسان سعيدا محظوظا . »

تليق وشرح

ويظهر، أن كل شيء أن أرسطوطاليس إنما يقرر بما قال مذهبه في السعادة، ومعقولها المجل عند . ولكن الباحث الذي يريد أن يستطرد في الموازنة بين المذاهب، ويستقرى من بين السطور حقيقة ما ترمى إليه أجزاؤها من الأغراض النهائية، لا يشك لحظة واحدة في أن أرسطوطاليس إنما يوجه مجموع جهده العلمى والنظرى، إلى نقص القاعدة الطبيعية التى يقوم عليها مذهب القورينيين الاخلاقى، والواقع كما قلنا من قبل، أن أرسطوطاليس يشد المثل العليا والنهايات والغايات، فمذهبه وصفى أكثر منه علمى. وكيف لا يكون كما وصفنا، وهو يشترط للسعادة شروطا مثالية؛ ثم يقضى بأن هذه الشروط يجب أن تحقق طوال حياة تامة بأسرها. فلو استطاع إنسان أن يحيا حياة سعيدة، كما ينبغيها أرسطوطاليس، وتعدر عليه برهة واحدة أن يراعى شروطا من شرائطها، خرج عنده من حظيرة السعداء.

ارسطوطاليس يحاول
نقص القاعدة التى
يقوم عليها مذهب
أرسطاليس

أضف إلى هذا أنه يمثل السعادة بالرييح، ويقول: إن خطافة واحدة لا تدل عليه. وما « الخطافة » عند أرسطوطاليس، إلا لذة الساعة عند أرسططس. فأرسطوطاليس يقول بأن الحياة السعيدة عنده يجب أن تكون ربيعاً صحواً، تسبح في جوه خطاطيفه، وتسطيع شمس على الدوام. أمّا عند أرسططس، فالأمر على خلاف ذلك. فإن خطافة واحدة عنده، تدل على جزء من الربيع. فينبغى للرجل الحكيم ألا يترك خطافة الربيع ثغرات من يده. بل ينبغى له أن يعمل طوال حياته، على أن يقتنص أكبر عدد ممكن من خطاطيف الربيع. حتى إذا زاد عدد الأيام التى يسعد فيها بالاعتناص، على عدد الأيام التى لا يسعد فيها بخطافة، استطاع بعد ذلك أن يقول « أتى حيث حياة رجحت لذاتها على آلامها. » وهذا هو معقول السعادة

عند «أرسطليس» . ولا شك أنّ في هذا المذهب من الامكان ، بقدر ما في مذهب أرسطوطاليس من الاستحالة .

مذهب أرسطوطاليس
الاخلاق يتلاق
بمجهولات

زد إلى هذا أنّ أرسطوطاليس يعلق السعادة ، بل ويعلق كل مفهوم الأخلاق ، على مجهولات . فما هي الفضيلة ؟ وما هو الخير ؟ وما هي غاوية النفس التي تسيّرُها الفضيلة ؟ كلّ هذه عند أرسطليس إنما تعود الى شيئين ثابتين في النفس الانسانية : هما « الحسن » في نظرية الأخلاق ، « وإدراك الحسن » في نظرية المعرفة .

السعادة والفضيلة عند
ارسطوطاليس

يتكاثم أرسطوطاليس بعد الذي ذكرناه في السعادة والفضيلة ، ليفصل حالاتهما . ويصنّف مراتبهما ، ويصف ضروب النزعات العقلية فيها . ثمّ يعتمد في خلال ذلك إلى الكلام في ثلاثة أشياء عيّنُها : هي « الخييرات » و « عناصر النفس » و « الاستعداد الأخلاقي » . فلنمض في نقل تف من مذهبه ، تؤدي إلى ما قصد إليه من البحث .

خيرات النفس هي
الخييرات الحقيقية

في الباب السادس من كتاب « الأخلاق الى نيقوماخس » ج ١ ص ١٩٨ - ١٩٩ ، يقسم أرسطوطاليس الخييرات ثلاثة أنواع . خيرات خارجية ؛ و خيرات النفس ؛ و خيرات البدن . غير أنّه يقول إنّ خيرات النفس ، هي التي نسميها على الأخص . وعلى الأفضل ، خيرات ؛ ثم يقول :

حسن السيرة والقلاح
حد يلتبسان بالسعادة

« إنّ الانسان السعيد ، يلتبس عادة بالانسان الذي يسير سيرة حسنة ويفلح . وما يسمى إذن بالسعادة ، هو ضرب من القلاح والصالح .

« حينئذ جميع الأركان المطلوبة عادة لتكوين السعادة ، يظهر أنّها مجتمعة في الحدّ الذي وُفّيته لها . لأن عند هؤلاء السعادة هي من

الفضيلة . وعند أولئك هي من التبصر . وعند البعض هي الحكمة .
وعند آخرين هي كل ذلك مجتمعا ، أو شيء من ذلك يضم إليه اللذة .
أو على الأقل ، ليس مجردا من اللذة . ومنهم آخرون يريدون أن
يدخلوا في هذه الدائرة — التي قد تبلغ من السعة هذا المبلغ — وفرة
الخيرات الخارجية »

وجاء في كتاب الاخلاق إلى نيقوماخس ص ١٧٨ — ١٧٩
جزء أول الباب الثاني ما يلي .

« ليس على رأينا خطأ تاما ، أن يتخذ الانسان له معنى من الخير
ومن السعادة ، بما يلقي من العيشة التي يعيشها هو نفسه . فالطبائع
العامة الغليظة ، ترى أن السعادة في اللذة . ومن أجل هذا هي
لا تحب الا العيشة في ضروب الاستمتاع المادى . ذلك في الحقيقة ،
أنه لا يوجد إلا ثلاثة صنوف من المعيشة يمكن على الخصوص تمييزها .
أولها هذه العيشة التي تسكننا عليها آنفا . ثم العيشة السياسية أو
العمومية ، وأخيرا العيشة التأملية أو العقلية .

تفصيل وجهات نظرية
في مفهوم السعادة

« وان أكثر الناس على ما يظهر ، هم على الحقيقة عبيد يختارون
بمحض ذوقهم عيشة البهائم . وأن ما يعطيهم في ذلك بعض الحق ،
ويبرر لهم فعلهم فيما يظهر ، هو أن العدد الأكبر من أولئك الذين
لهم السلطان ، لا ينتفعون به ، إلا في أن يسلّموا أنفسهم الى
الافراطات »

الاستسلام الى
الافراطات فيه معنى
العفة البيمية

« على الضد من ذلك العقول الممتازة النشيطة حقاً ، تضع
السعادة في المجد . لأن هذا في الغالب ، هو الغرض العادى للحياة
السياسية . غير أن السعادة ، مفهومه على هذا النحو ، هي أكثر
سطحية ، وأقل متانة ، من تلك التي يرمع البحث عنها هنا .

العقول الممتازة تضع
السعادة في المجد

فإنَّ المجدَّ والنشأَ ريف ، يظهر أتمَّها ملك أولئك الذين يوزعونها ،
أكثر من أن تكون الذي يتقبَّلها . في حين أن الخير كما نعلمه ، هو
شيء شخصي محض . ولا يمكن إلاَّ بناية الصعوبة ، نزعُهُ عن
الرجل الذي هو حاصل عليه . وأزید على هذا أنَّ الإنسان ، في الغالب ،
لا يظهر عليه أنَّه لا يطلب المجد ، إلاَّ ليتبَّنت هو نفسه من « المعنى »
الذي يتخذه من فضيلته الخاصَّة . . اهـ .

تاسع متفارقة
عند أرسطو
وأرسطو طالس

وما حملنا على أن نذكر هذه العبارة هنا ، إلاَّ ذلك التقسيم الذي
يقسمه أرسطو طالس لضرور العيشة . لأنَّ قوله بأنَّه لا يوجد
إلاَّ ثلاثة صنوف من العيشة أو لها عيشة الاستمتاع بضرور المذات
المادية ، وثانيتها العيشة السياسية أو العمومية ، وثالثها العيشة
التأملية أو العقلية ، لما علَّنا وأصرَّه بتقسيم « أرسطو » الذي وضعه
لضرور اللذة . على أننا سنعود بعد ذلك إلى المقابلة بين تقاسيم قائلها
أرسطو طالس في الخيرات وعناصر النفس والاستعداد الخلقى ، وبين
تقسيم أرسطو طالس للذة ، ولم نشأ أن ندخل فيها تقسيم أرسطو طالس
لضرور المعيشة ، اكتفاء بالإشارة هنا إلى ذلك .

أودكس في كتاب
أرسطو طالس

كلَّ ما ورد عن « أودكس » في كتاب الأخلاق إلى نيقوماخس ،
وقع تحت عنوان « نظرية « أودكس » البديعة على اللذة » . ويسبق هذا
كلام في أن السعادة أولى بالاحترام ، لا بالمدح ، وأنَّ طبيعة الأشياء
التي يمكن مدحها ، هو دائماً إضافي وتبعي . وإليك ما جاء في كتاب
أرسطو طالس ص ٢١٧ — ٢١٨ ج ١ من الباب العاشر .

« إذا كانت هذه هي الأشياء التي ينطبق عليها المدح ، فمن الجلي أنَّه
لا ينطبق البتَّة على الأشياء الأكمل . ففي حقِّ هذه ، ينبغي شيء أكبر
وأحسن من المدح . ودليل ذلك هو أنَّنا نعجب بسعادة الآلهة وبركهم ؛
كما أنَّنا نعجب بسعادة أولئك الناس الذين هم بين أظهرنا ، أقرب إلى

الآلهة . وكذلك نصنع بالنسبة للخيرات . ولا أحد يفكر في أن يثني على السعادة كما يثني على العدل ، بل يعجب بها ، كما يعجب بالشيء .
الاقديس والأحسن » .

وهذا ما أجاد أودكس ايضا ، ليعبر ايثاره اللذة . وبملاحظة أنه لا يثني على اللذة ، ولو أن اللذة خير ، كان يظن أودكس أنه يستطيع أن يستنتج من ذلك أن اللذة ، هي فوق هذه الأشياء التي يمكن التناء عليها ، كما هو الشأن في حق الله والكمال ، اللذين هما الغايتان المثلّيتان اللتان يرجع إليهما كل ما عداهما » .

كذلك نجد أن أرسطس أقرب إلى مناهج العلم الحديث من أرسطوطاليس ، فأتك إذا رجعت إلى (الكتاب الخامس) من هذا المؤلف واستوعبت ما كتبنا في « تأصل مشاعر الغيرية ومذهب بافلوف » ، تجد أن مذهب أرسطس ، وبالأحرى مذهب بعض رجال المذهب القوريني ، قد قارب الأوضاع العلية الحديثة في تحول الغرائز . لذلك ننقل عبارة عن « أخلاق » أرسطوطاليس نأخذها أساسا للموازنة . قال في ص ٢٢٥ — ٢٢٦ ج ١ الباب الأول من الكتاب الثاني .

ارسطس أقرب إلى
مناهج العلم الحديث

« لئلا أن الفضيلة على نوعين ، أحدهما عقلي والآخر أخلاقي ، فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائما من تعليم إليه يستند أصلها ونموها . ومن هنا يحى أن بها حاجة إلى التجربة والزمان . وأما الفضيلة الاخلاقية فانها تتولد على الأخص من العادة والتشيم . ومن كلمة التشيم عنها ، بتغيير خفيف ، اتخذ الادب اسمه المسمى به »

الفضيلة عقلية
وأخلاقية

والمتبادر من عبارات أرسطوطاليس ، أن الفضيلة العقلية والفضيلة الاخلاقية ، كلتاهما تحتاجان إلى عنصرين خارجين عن طبيعة الانسان

نقد وموازنة

إلا قليلا . وهما التجربة والزمان للاولى ، والعادة والشيم للثانية .
ولولا أنه ذكر « الشيم » لجاز لنا أن لا نتحاط وأن لا نقول الا قليلا .
أما اذا رجعنا الى ما كتبناه عن الفيلسوف « أنقرير » (الكتاب
الخامس) فانتا نجد أن هذا الفيلسوف قد وصل الى حقيقة نفسية
(سيكولوجية) صحيحة ، يحملها أن مشاعر الغيرية ، مهما كانت مصادرها
وأصولها ، تبرز تدرجا ، قوة مستقلة خاصة بها . وأن هذه المشاعر
تحتفظ بتلك القوة ، حتى ولو لم تترن مع اللذة . وقد ذكرت أن كلام
« أنقرير » يتضمن تفسيراً رائعا لحقيقة الأفعال العكسية المتحولة ؛
وهو المذهب النفسى الذى أدخله بافلوف الروسى ، فى حيز العلم ،
بحوثه ونتاجيه

أنقرير أبعد فوراً
من أرسطوطاليس

تتضمن عند أرسطوطاليس
يكمله أنقرير

ولا شك فى أن أرسطوطاليس ، إذا كانت قد عنت له فكرة
فى « الفضيلة » تشابه فكرة « أنقرير فى مشاعر الغيرية » لثبت
رأيه فى الفضيلة ثبوتاً قاطعاً . واكتنه يعتقد أن « أشياء الطبع »
ويقصد بها « أشياء الغرائز » ، ضرورة لا يمكن بفعل العادة أن تصير
أغيار ما هي كائنه . فقال تعقياً على العبارات التى نقلناها عنه ما يلى :

الفضائل الأخلاقية
ليست حاصلة فىنا
بالطبع

« لا يلزم أزيد من هذا ، لئيبين بوضوح ، أنه لا توجد واحدة
من الفضائل الأخلاقية حاصلة فىنا بالطبع . إن أشياء الطبع لا يمكن
بفعل العادة ، أن تصير أغيار ما هي كائنه . مثال ذلك الحجر الذى
يهوى إلى أسفل ، لا يمكن أن يأخذ عادة الصعود . ولو حاول المرء
تصميده مليون مرة ، لما طبع على هذه العادة . والنار لا يمكن كذلك
أن تتجه إلى أسفل . ولا يوجد جسم واحد ، يمكن أن يفقد
خاصته التى تلقاها من الطبيعة ، ليتخذ عادة مخالفة . »

وليست حاصلة عند
إرادة الطبع

« حينئذ فالفضائل ليست فىنا بفعل الطبع وحده ، وليست فىنا
كذلك ضد إرادة الطبع . ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها ، وأن
العادة تنمينا فىنا » . اهـ .

وإذا تأملنا في هذه العبارة وجدنا أن فيها مأخذ :

الأول — أن أرسطوطاليس قاس طبيعة الجوامد على صفات الأحياء ومنها الإنسان . فقال إن الحجر الذي يهوى إلى أسفل ، لا يمكن أن يأخذ عادة الصمود : في حين أن الأحياء فيها أشياء زائدة على ماهية الجوامد ، جعلها حية وجعل لها خصائص وكيفا غير تلك .
الثاني — إنه يقول إن الفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده ، وأنها كذلك ليست فينا ضد إرادة الطبع . على أن قوله هذا ، يستتبع القول بأن الرذائل لا تخرج عن حكم ذلك : فكأنه أراد بهذا أن يقول إن الطبع في أصله صفحة نقية أيضا ، تقبل الفضائل والرذائل ، وأن هذه تنمو فينا بحكم العادة وحدها . وهذا المذهب لا يقره عليه عالم واحد من علماء النفس . لأن الطبع يولد وفيه آثار ثابتة من الوراثة ؛ وأعلى الأقل من الميل إلى اللذة ، والفرار من الألم . وأن الطبيعة نفسها تستخدم هذا الطبع الأصل في الأحياء العليا ، ليكون أداؤها في تسيير المخلوقات ، والاحتكام فيها بما يكفل لها الوصول إلى النتائج التي ترمى إليها النواميس الجبرية .

نقاس طبيعة الجوامد على صفات الأحياء .
نقص في مذهب أرسطو

القول بأن الفضائل ليست فينا بالطبع .
حلا ضد الطبع ، لا يخرج الرذائل عن حكم ذلك .

الوراثة تنفي هذا

الثالث — إن القول بأن العادة وحدها ، هي التي تنمي الفضائل وتنمها ، قول واسع غير محدود ، لامن ناحية الاصطلاح اللفظي ، ولا من ناحية المعنى المدرك منه . ولو كان للعادة من الأثر بقدر ما يقول أرسطوطاليس ، لكفت الممثل والمسلمات أن تكون أبغ الأشياء أثرا في غرس الفضائل في النفوس . ولكننا نرى أن الأكثرين لا ينتفعون بأرقى المثل ، ولا يكادون يزدجرون بأقسى المسلمات ؛ كما يقول أرسطوطاليس نفسه .

حكم المادة في مذهب أرسطو واسع غير محدود

تكلّم أرسطوطاليس في كتابه « الأخلاق الى نيقوماخس »
(ج ١ الباب الثالث من الكتاب الثاني ص ٢٢٣ — ٢٣٦) في احدي

عشرة مسألة تتعلق برأيه في « اللذة والألم ». ولا بدّ لنا من أن نذكر هذه المسائل ونستطرد في نقدها ، وبيان مراميها ، لنصل إلى غرضنا من البحث . قال : —

اللذة والألم علامة
ظاهرة للملكات
التي تحصلها

(١) علاقة ظاهرة للملكات التي نحصلها ، هي « اللذة والألم » . أحدهما يقتزن بأفعالنا ويعقبها . إن الانسان الذي يمتنع عن لذات الجسم ، ويرتاح لهذا الامتناع نفسه ، هو معتدل (عفيف) . وذلك الذي لا يحتمله إلاّ بأسف ، عنده شيء من عدم الاعتدال . والانسان الذي يقتحم الأخطار ، ويرتاح لذلك ، أو على الأقل لا يضطرب فيها ، هو انسان شجاع . والذي يضطرب فيها هو جبان . ذلك في الواقع بأنّ الفضيلة الأخلاقيّة ، تتعلق بالألام واللذات . مادام أنّ طلب اللذة هو الذي يدفعنا إلى الشرّ ، وخوف الألم هو الذي يمنعنا من فعل الخير . « اهـ .

اللذة والألم عند
أرسطس من
جوهر الطبع

ويتبين من هذا بدّياً ، أنّ أرسطوطاليس يعتقد أنّ « اللذة والألم » ظاهرتان تتعلّقان بناحية من التطبع ، بدليل قوله أنّهما من الملكات التي نحصلها ؛ أي من الملكات التي قد تحدث فينا أثراً حيناً ، وتتعطل عن إحداث هذا الأثر حيناً آخر . وهذه القضية ، تناقض المبدأ الاسامي الذي يقيم عليه أرسطس مذهبه . فاللذة والألم عند أرسطس ، ليسا من الملكات التي تحصل فينا بالإضافة إلى الطبع ، بل هي من جوهر الطبع نفسه . فهي تدمغ الأخلاق بطابعها ، وتوجه السلوك بمقتضياتها .

فهي عند أرسطس ليست من الأشياء التي تحصل بالإضافة إلى الطبع ، كالشجاعة والجبن ، كما يقول أرسطوطاليس ، بل هي من جوهر الطبع نفسه . فالشجاعة والجبن قد تعطل أحدهما ، فيكون المرء شجاعاً فحسب ، أو جباناً فحسب . فتمضي إحدى الظاهرتين ،

(١١)

ولا يكون لها أثر في توجيه السلوك . أما اللذة والالَم ، فمن جوهر الطبع نفسه ، تتناوبان التأثير في النفس ، ولا تمنحى أحدهما . فاللذة جزء من الطبع . لا يمكن أن يزول أثره ؛ وكذلك الالَم ؛ على الضد من الظاهرات التي تتولد فينا بالاضافة إلى الطبع ، وتكون المرانة أو البيئة سببا فيها ، كالشجاعة والجبن ، والكرم والبخل ، وما إلى ذلك

لهذا يقول أرسطوطاليس — « إن الفضيلة الأخلاقية تتعلق بالآلام والدلائات . » . ومعنى هذا عنده ، أن طلب اللذة يدفعنا إلى الشر ، وخوف الالَم هو الذى يمنعنا من فعل الخير . وعجيب أن تصدر هذه القولة عن أرسطوطاليس . فاذا كانت اللذة هى التي تدفعنا إلى الشر ، وخوف الالَم هو الذى يمنعنا من فعل الخير ، فكأنه لم يبق من مجال للذة والالَم ، ليؤثرا فينا أثرا حسناً ، على اطلاق القول . وبذلك ينفي أرسطوطاليس عن اللذة والالَم كل ما يحتمل أن يصدر عنهما من الآثار الرفيعة ؛ تلك الآثار التي نجد لها بيئة جلية في سلوك أرسططس وشخصيته وفي استعلائه واحتقاره الشديد للدنيويات ؛ وفي مثاليات « ابيقور » التي تضع اللذة العقلية فوق كل اللذائذ الأخرى .

ارسطو ينفي تأثير
اللذة والالَم فيا باتا

ولا يقف بك العجب عند هذا ، بل انك ليزداد عجبك أن يقول أرسطوطاليس : —

(٢) « ينبغى منذ الطفولة الأولى ، كما يقول بحق أفلاطون ، أن نوجه بحيث نضع مسراتنا وآلامنا ، في الأشياء التي ينبغى أن نضعها فيها ؛ وفي هذا تنحصر التربية الطيبة . »

وفي هذه القولة شواهد أخرى تؤيد ما ذهب إليه . فان توجيه « المسرات والآلام إلى الأشياء التي ينبغى أن نضعها فيها » يشعر

اعتراف لارسطو
بأن اللذة والالَم
من جوهر الطبع

بأنَّ أرسطوطاليس يريد أن يقول بأنَّ « اللذة والالَم » يتقبَّلتان أثر المرانة والبيئة . والشئ الذى « يقبل » الآثار هو من الجواهر ، لا من الأعراض . وإذا لا تكون « اللذة والالَم » من الملكات التى نحصلها ، كما يقول فى الفقرة الأولى ، بل تكون على ما يؤخذ من هذا القول من جوهر الطبع . فكانَّ أرسطوطاليس ينزع عن غير قصد نزعين ؛ مُضْطَرَّهٗ الأولى إلى القول بأنَّ اللذة والالَم من ظواهر الطبع وَتُضْطَرُّهٗ الثانية ، إلى الإشارة تضمينا ، بأثهما من جوهر الطبع نفسه . ولهذا كان من الصعب أن تدرك على الوجه الأكمل ، حقيقة الفكرة الهيدونية التى يقول بها أرسطوطاليس ؛ كما يتعدَّر أن تعرف ماذا يرفض ، وماذا يقبل ، من مذهب أرسططس ، اللهم الا عند ما يتكلم فى الاشياء البينة التى لا تحتل التباساً ، كالموازنة بين اللذات الغليظة واللذات الرفيعة ، أى لذات البدن ، ولذات العقل .

ويؤيد هذا رأى الذى نراه أنَّ أرسطوطاليس يكاد يصرِّح بأنَّ « اللذة بالالَم » من جوهر الطبع ؛ لا من الملكات . وذلك فى عبارته الآتية اذ يقول : —

(٣) « وفوق ذلك فإن الفضائل لا تظهر البتة الا بالافعال والميول . فلا عمل ولا ميل ، إلا نتيجة إما اللذة وأما الالَم . وهذا هو دليل جديد على أنَّ الفضيلة تتعلق فقط بآلامنا ولذاتنا « الخ » .

ذلك بأنَّ الافعال والميول ، ظواهر تتعلق بجوهر . فاذا تعلقت هذه الظواهر « باللذة والالَم » لم يسعنا إلا أن نقول أنهما — أى اللذة والالَم — من جوهر الطبع لا من الملكات . ولن نكون أكثر اقتناعاً بهذا ، ممَّا إذا قال أرسطوطاليس — كما يقول هنا — « إنَّ الفضيلة تتعلق فقط بآلامنا ولذاتنا » . فكانَّه بذلك يريد أن يقول صراحة ، لا تليحاً ولا تضميناً ، انَّ الفضيلة عرض تتعلق بجوهر ،

تعلق الافعال
والميول باللذة والالَم ،
يحملهما من جوهر
الطبع

هو اللذة والالام . وهونا أقرب إلى أرسطليس من سقراط ، ومن أفلاطون . وربما كان في قوله هذا ، أقرب إلى أرسطليس من أودكسس ، الهيدوني المتقشف نفسه . ويقول أرسطوطاليس بعد ذلك :

(٤) « وهذا أيضا هو ما تشهد به العقوبات التي تتبع أفعالنا أحيانا . هذه العقوبات هي بوجه ما علاجات . والعلاجات لا تفعل عادة ، وفي مجرى الأمور الطبيعي ، إلا بالاضداد »

ولقد نذكر أن أرسطليس يقول إنَّ العقوبات التي تفرض على التلاميذ في المدارس ، أمر موجب للنظر . ولقد نذكر أيضا أنه قال ، بما يقرب مما قال به أرسطوطاليس ، من أنَّ العقوبات هي بوجه ما علاجات . ولقد نذكر مرَّةً ثالثة ، أنَّ أرسطليس يعتقد أنَّ العلاجات لا تفعل — أى تؤثر — إلا بالاضداد . فاللذائد قد يترتب عليها أفعال تكسبنا الرضا ، وراحة البال حيناً ؛ وقد يترتب عليها أفعال تكسبنا القلق ، وحساب الضمير حيناً آخر . وكذلك الآلام ، قد يترتب عليها نتائج موجبة لمتهى الرضا حيناً ، وبالغة منتهى الشدة والعنف ، حيناً آخر . وهذا نستخلصه من مجمل المذهب القوريني ، ومن تفاصيله . ذلك بأنَّ هذه النتائج المتضادة ، ما هي إلا علاجات نفسية ، لا بدَّ من أن تترك أثرها الباقي في الأخلاق والسلوك .

العقوبات علاجات
نفسية عند أرسطو
وأرسطليس

وهنا نجد أنَّ أرسطوطاليس قد اقترب في مذهبه الأخلاقي مرَّةً أخرى من القورينيين . فكان أدنى اليهم ممَّا كان سقراط ، ومما كان أفلاطون . بل إنه سلم بهذا المبدأ تسليماً بغير احتياط . فكان أقرب اليهم من « أنقریز » نفسه . وهو من أقطاب المذهب القوريني ثمَّ يقول : —

تخالف في الرأي
بين أرسطو
وأرسطليس

كل ملكة للنفس
بطبعها ذات علاقة
بالاشياء.

(٥) « يمكننا أن نكرر ، زيادة على ذلك ، ماقلناه آنفا ، وهو انّ كلّ ملكة للنفس هي بطبعها الحقيقي ذات علاقة بالاشياء ، ولا تتعلّق إلاّ بالاشياء التي تصيرها بالطبع أحسن أو أقيح . وأنّ ملكات النفس ، لا تفسد إلاّ باللذة أو الألم ، متى طلب الانسان أحدهما ، أو فر من الآخر . في حين أنّه لا ينبغي له ، ومن غير تقدير للظرف الذي فيه يحصلهما ، ولا للطريقة التي بها ينبغي تحصيلها ، ارتكاب كثير من الخطيئات الأخرى المجانسة التي يسهل على العقل تصوّرها . ولهذا استطاعوا أن يحدّدوا الفضائل بأنّها حالات النفس التي هي خالية من التأثير وفي راحة تامة . ولكن هذا التعريف ليس حقّاً ؛ لأنّه وارد على وجه مطلق أكثر ممّا ينبغي ، ولم يعن باضافة بعض شروط إليه فيقال — « بأنّه ينبغي » أو « لا ينبغي » أو « متى ينبغي » ؛ وتعديلات أخرى يمكن إدراكها بسهولة . اهـ

وعلاقتها بالاشياء
يلفها باللذة والألم

ولا شكّ عندي أنّ في قول ارسطوطاليس هذا ، مواضع كثيرة للنظر والبحث . فهو ما دام يسلم بأن — « كل ملكة للنفس هي بطبعها الحقيقي ذات علاقة بالاشياء ، وأنّها لا تتعلّق إلاّ بالاشياء التي تصيرها بالطبع أحسن أو أقيح » — وجب أن يسلم استنباعاً أنّ أثر هذه الاشياء في الملكات ، سواء أكان من أثرها أن تحوّل الملكات إلى ماهو أحسن ، أم أن تحوّلها الى ما هو أقيح ، لا بدّ من أن يتكيف بمقتضى الظرف الحاصل ، فيكون باعثاً على اللذة ، أو باعثاً على الألم .

ارسطو يفرض نتيجة
حسية تنفي علو
مقدماته

وإذا لم أكن مخطئاً في تصوّر هذه النتيجة التي تترتب على المقدّمة التي وضعها ارسطوطاليس ، ولا أخالني الا محقّقاً في استنتاجها ، جاز لي أن أقرّر أنّ قول ارسطوطاليس — « بأن ملكات النفس لا تفسد الا باللذة أو الألم متى طلب الانسان أحدهما ، أو فرّ من الآخر » — ليس له من مبرر ، اللهم الا مبرر الفرار من النتيجة

المحتومة التي ترتب عليه ، وهي القول بأن علاقة ملكات النفس بالاشياء ، لابد من أن تتكيف دائماً باحدى صورتين ؛ فتكون في إحداهما لذة ، وتكون في الأخرى ألماً .

ولكن هل صحيح أن ملكات النفس لا تفسد إلا باللذة والالم وحدهما ، ان كان هناك مجال لافسادهما ؟ وهل هذا الحكم الذي يطلقه أرسطوطاليس اطلاقاً ، يفيد أن اللذة والالم ، لا يترتب عليهما في توجيه ملكات النفس إلا الفساد ؟ ان في هذا القول انكار كلي لحقيقة المذهب القوريني وحقايقه القائمة على الحس الانساني ، وعلى حقائق الطبع البشري ، وما ينتجان من آثار ثابتة في الأخلاق والسلوك .

وهنا نقول بأن النتائج المستبطنة التي ترتب على مقررات أرسطوطاليس ، تختلف تماماً عن ظاهر مذهبه ؛ وهي في جوهرها عريضة في الهيدونية ، مفضية بطبعها الى التسليم بأن « اللذة والالم » مبدأ تصدر عنه أفعال النفس المختلفة ، وأن هذه الأفعال في مجموعها ما نسميه بالأخلاق ، وفي تفصيلها ما نسميه السلوك .

ولقد غلب على أرسطوطاليس حبّ الترفع عن ذكر أسماء الفلاسفة الذين تلقح مذهبهم بمذهبهم فقال — « ولهذا استطاعوا أن يحددوا الفضائل بأنها حالات النفس التي هي فيها خالية من التأثر وفي راحة تامة » ولعلك تسأل من هم أولئك الذين استطاعوا ؟ إن القورينيين لم يقولوا بهذا . ولكن قاله الأبيقوريون ؛ أنسابهم في المذهب ، ونظراؤهم في الهيدونية .

والذي يحيل الى أن أرسطوطاليس قد توسع في التعبير لاكثر مما يحتمل المذهبان اللذان يضعهما نصب عينيه في كلامه هذا . فانّ كلاماً من أرسططس وأبيقور ، لم يتكلم في الفضيلة إلا على أنها « الخير » الذي ينشده الانسان في الحياة . فقال أرسططس إن اللذة خير منها

هل صحيح أن ملكات
النفس لا تفسد إلا
باللذة والالم

نتائج تخرج من
مذهب أرسطو
تخالف ظاهره

أرسطوطاليس يترفع
عن ذكر الأبيقورين
كما أميل أرسططس

كانت ، وعرف « أخير » صورها ، بأنها « حركة لطيفة » ، لا إلى الأفراط ولا إلى التفريط . أما الأفراط عنده ، فلذات جاعحة يعقبها من الألم ما يرجع اللذة . وأما التفريط فحالة سلبية . وهذه الحالة السلبية ، هي التي يفضلها أبيقور ، فقال أنها لا تطلب اللذة الجاعحة ، ولا تطلب الحركة اللطيفة ، وإنما تطلب التحرر من الألم .

فهل لنا بعد ذلك أن نقول إن أرسطوطاليس قد خلط بين مذهب أرسططس ومذهب أبيقور ؟ هل لنا أن نقول إنه لم يميز بينهما تمييزاً صحيحاً ؟ الأرجح عندي أن أرسطوطاليس كان يقذف بكل هؤلاء في أنون واحد ، ويحمي عليهم من وقود فكره . ولكن ناره كانت تضعف بعض الأحيان ؛ فيبرز من خلال اللهب وجه أرسططس مرة ، ووجه أبيقور أخرى ، فيقرأه السلام .



فصلنا حتى الآن خمس مسائل ، من إحدى عشرة مسألة ، شرح بها أرسطوطاليس رأيه في اللذة والألم . على أن الشروح التي مضينا فيها حتى الآن ، كافية لأن تجعل فهم المسائل الست الباقية ونقدها سهلاً على من يفهم ما تكلمنا فيه فيما صحيحاً . ولهذا اكتب بأن أنقل المسائل الست الباقية لتكون مرجعاً للباحث ، إذا ما أراد أن يطبق شيئاً من نقدنا السابق عليها . قال أرسطوطاليس في الباب الذي ذكرناه قبلاً .

(٦) يجب حينئذ أن يقرر مبدئياً أن الفضيلة هي ما يصرف أمرنا تلقاء الآلام واللذات ، بحيث يكون سلوكنا أحسن ما يكون . والرديلة هي على التحقيق ضد ذلك .

(٧) هاك ملاحظة تفهما بأجلى من ذلك أيضاً ، جميع البحوث المتقدمة . توجد ثلاثة أشياء تطلب ، وتوجد ثلاثة تجنب . فالمطلوبات

ارسطوطاليس يتكلم
في المبدئية إطلاقاً
بشعر تحديد

مسائل تالية تفصلها
المسائل السابقة

هى . الخير والنافع والملائم . والمجتنبات أضرارها الثلاثة . الشرّ والضارّ وغير الملائم . وتلقا جميع هذه الأشياء ، يعرف الرجل الفاضل أن يسلك سلوكا حسنا ، ويتبع الطريق المستقيم . والشرير لا يرتكب فيها إلاّ خطايا ؛ ويرتكب منها على الخصوص ما يتعلق باللذة ، لأنّ هى بديا احساس عام لجميع الكائنات الحية . وفوق ذلك فإنّها توجد على أثر جميع الافعال المتروكة لا يثارنا واختيارنا الحرّ ، مادام أن الخير نفسه والمنفعة ، يمكن أن يكونا كاسيين ظاهرا من اللذة (١)

(٨) نصيف إلى هذا أنّه منذ طفوليتنا الاولى ، منذ تلك السن فيها لا تنكاد نرتّ ، قد غدت اللذة بوجه ما وشبت معنا . قد يكون حينئذ صعبا جدا أن نتخلص من وجدان تأصل في حياتنا ، وتلون بجميع ألوانها . وفى حين أن اللذة والالم في اعتبار الاشخاص هما قاعدة تنظم سلوكهم تماما ، كثيرا أو قليلا .

(٩) « هذ هو ما يجعل ضروريا جدا أن هذه الدراسة التى تلى ، يجب أن تحمل على هذين الاحساسين . فليس شيئا صغيرا فيما يتعلق بأفعالنا ، أن يعلم المرء كيف يحسن أو يسيئ التلذذ أو التألم » (٢)

(١٠) « تنبيه آخر . ان قهر اللذة هو أيضا أصعب من قهر الغضب ، كما يقول هير قليبس . إذ ان الغنى والفصيلة ، يؤثر تطبيقها دائما على ماهو

(١) القول بأن اللذة احساس عام لجميع الكائنات الحية ، أصل من أصول المذهب القوريني الرسمية . وأما القول بأن اللذة توجد على أثر جميع الافعال المتروكة لا يثارنا واختيارنا الحرّ ، فاطلاق وتعميم ، لا يسلم الباجت ميسا من الزلل . ذلك بأن الالام توجد أيضا على أثر كثير من الافعال المتروكة لا يثارنا واختيارنا الحرّ . وأكثر الافعال التى تقول بأن مصدرها « الفضيلة » تنبع الآما ، وجماعها متروك لا يثارنا واختيارنا الحرّ .

(٢) عن ارسطيس بهذا الامر عناية كبيرة ويحثه كل رجال مذهبه بحثا وانفا . فانهم لا رأوا أن فلسفة اللذة قد يساء فهمها ، عواكل النهاية بالبحث في كيف تحسن أو يسيئ التلذذ والتألم ولعل هذا الامر هو الذى حل أيقور على أن يختار الجانب السلبي من المذهب .

الأصعب ، مادام أن في الأمور التي هي أصعب ، يكون جزاء الخير جزاء أوفى . وهذا نفسه سبب آخر في أن الفضيلة والسياسة ، يجب أن تعنى ككتاهما بدرس اللذات والآلام . لأنَّ هذا الذي يحسن استعمال هذين الاحساسين ، يكون خيرا . والشرير هو الذي يسيء استعمالهما .

(١١) « على هذا اذن قد أثبتنا أنَّ الفضيلة لا تشتغل في الحقيقة إلاَّ باللذات والآلام . وأنها تنمو بالأسباب التي تولدها . وانها تفسد بتلك الأسباب عينها ، متى تغيَّر اتجاهها . وأنها تفعل وتُمرَّن على هذه الاحساسات التي منها تولدت . تلك هي المبادئ التي وصفناها آنفا . »

نقاسم بينها
عند أرسطس .
وأرسطاليس

والتعمق في البحث ، يدلنا على أن أرسطوطاليس أخذ كثيرا من أصول مذهب أرسطس ، وادمجها في مذهبه الأخلاقي ، وأنه طبق النظرية القورينية في درجات اللذة ، على ثلاثة أشياء من مقومات مذهبه .

فإن أرسطوطاليس عندما يتكلم في « الخيرات » وفي « عناصر النفس » وفي « الاستعداد الأخلاقي » ، يقسم كلا من هذه الأشياء ثلاثة أقسام ، كل قسم منها يقابل درجة من درجات اللذة عند أرسطس . وسنشرح ذلك ، بعد أن نبين عن الأقسام وضعها أرسطوطاليس لهذه الأشياء .

الخيرات

فالخيرات عند أرسطوطاليس على ثلاثة أنواع .

(١) خيرات خارجية (ب) خيرات النفس (ج) خيرات البدن

عناصر النفس

وعناصر النفس عنده ثلاثة .

(١) الشهوات (ب) الخواصص (ج) العادات .

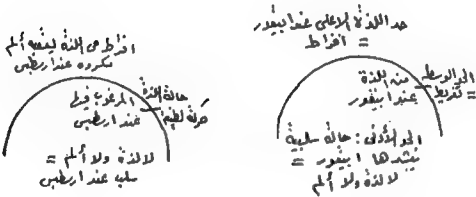
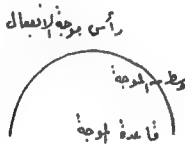
الاستعداد الخلقى

والاستعداد الأخلاقي عنده على ثلاث درجات .

(١) إفراط (ب) فضيلة (ج) تفريط .

فإذا رجعنا إلى كلامنا من قبل في الكتاب الثالث (أي يقور وشروح في فلسفة أرسططس ، رأينا أن اصطلاح المذة لم يؤدّ عند أرسططس أدنى ما اتصل إليه الانفعالات عند أيقور ، كما ذهب البعض . بل تعبر عن حد ليس بالآدنى ولا بالأعلى ، في قياس الانفعالات من طريق إيجابى صرف . ثم وضعنا هذه النظرية بنظرية نفسية تعرف عند علماء النفس بنظرية الوعى . ومثلنا لنظرية أرسططس بالبيان الآتى مع تجوير قليل في التفاصيل .

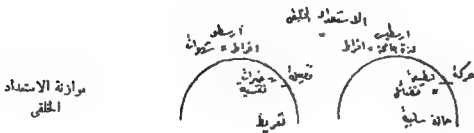
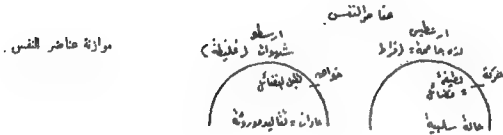
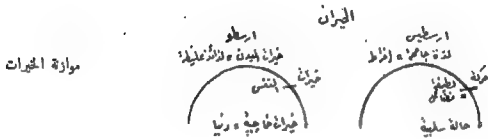
درجات اللذة عند
أرسططس



وهنا نرجع إلى شرح أقسام أرسطوطاليس ، ونقارنها بدرجات اللذة عند أرسططس . وسوف نجد أن كل قسم من أقسام أرسطوطاليس ، يقابله درجة من درجات اللذة عند أرسططس . ولا شكّ عندى فى أن بين أقسام أرسطوطاليس ، وبين درجات اللذة عند أرسططس ، أكبر الإصرة .

موازنات

وسنمضي في المقارنة بين تقسيم الفيلسوفين ، على الطريقة التي يتبعها الاحصائيون في بيان نسبة الاحصائيات بالرسوم ، ليكون ذلك أبين وأجلى ؛ على أن نعرف أن الخيرات عند أرسطو طاليس هي « السعادة » وعناصر النفس هي « الطبع » . والاستعداد الاخلاقي هي « الملكات » .



أركان
الارثوذكس
الارثوذكس
صحة الطلب

وليس لنا أن نمضى في المناقشة في هذه الأقسام بعد هذا البيان ؛ بل نكتفى بأن نورد أقوال أرسطوطاليس فيها . ولا شك عندى فى أن كل من درس مبادئ القوريزيين ، التى شرحناها من قبل ، يستطيع أن يدرك منها الحقيقة التى نريد اثباتها .

قال أرسطوطاليس فى ص ٣٤٠ جزء أول الباب الخامس من الكتاب الثانى فى الأخلاق ما يلى .

« ليس فى النفس الا ثلاثة عناصر . الشهوات أو الانفعالات ؛ والخواص ؛ والملكات المكتسبة أو العادات . فيلزم أن تكون الفضيلة واحدة امن هذه الأخلاق » .

وجاء فى ص ٢٥٨ وما بعدها ج ١ الباب الثامن من الكتاب الثانى ما يلى . —

« الاستعدادات الأخلاقية الثلاثة التى منها رذيلتان ، احدهما بالافراط ، والاخرى بالتفريط ؛ ومنها فضيلة واحدة تكون فى الوسط بين الطرفين ، هى كلها بوجه ما متضادة بعضها لبعض . فبدلاً الطرفين للوسط . ومتضادان بينهما أيضاً . ثم أن الوسط هو مضاد للطرفين . كما أن المساوى مقارنا بالحد الأصغر ، هو أكبر من هذا الحد ، وأصغر من الحد الأكبر فى نسبته له . كذلك الكيوف والاستعدادات المتوسطة فى تناسبها مع الاستعدادات بالتفريط ، تظهر إفراطات . وبالضد فى نسبتها الى الاستعدادات بالافراط تصير هى نفسها ، بوجه ما : تفريطات فى الانفعالات وفى الأفعال على السواء » .
وجاء فى ص ٢٦١ جزء أول الباب التاسع من الكتاب الثانى ما يلى : —

« قد بان حينئذ أن الفضيلة الأخلاقية هى وسط . وقد علم كيف هى ، أعنى أنها وسط بين رذيلتين ، إحدهما بالافراط ، والاخرى

بالتفريط . وقد بان أيضا أنّ ميز الفضيلة هذا ، يأتي من أنها تطلب دائما هذا الوسط القيم في كلّ ما يتعلق بانفعالات الانسان وأفعاله . تلك فقط يظهر أنّها وضحت تماما . يجب علينا أن نفهم أيضا من ذلك لماذا يجد الانسان شقة في أن يكون فاضلا . فان إدراك الوسط في كلّ شيء أمر صعب جدا . كما أنّ استكشاف مركز دائرة ، لا يتيسر لجميع الناس ؛ وأنّه يلزم لا يجاده بالضبط أن يعرف المرء حل هذه النظرية .

« إنّ القول ما يعني به من يريد أن يصيب ذلك الوسط القيم هو أن يتبعد عن الرذيلة ، التي هي أشدّ ما يكون تضادا وإيّاها . »
 « لأنّ هذين الطرفين أحدهما هو دائما أكبر إثمًا ، والآخر أقلّ . »
 ولما أنّه من الصعب جدًا إيجاد هذا الوسط المرغوب فيه ، لزم إذن أن يقال بتغيير الطرائق والأخذ بأقلّ الشرّين . »

« على هذا يجب علينا أن نعلم حقّ العلم ، الميول التي هي فينا نأدخل في الطبع . لأن الطبع يعطينا ميولا مختلفة جدا . وانما يجعلنا نعرف ذلك بسهولة ، هي انفعالات اللذة أو الألم التي نشعر بها . »

« يلزم أن نجعل أنفسنا نميل نحو الجهة المضادة . لأننا بابتعادنا بكلّ قوانا عن الخطيئة التي نخشاها ، نقف في الوسط ، كما يفعل تقريبا ، حينما يطلب تقويم قطعة خشب معوجة »

« إنّ الخطر الذي يلزم دائما اتقاؤه بغاية الانتباه ، هو ذلك الذي يرضينا ؛ هو اللذة . لأننا لا نكون البتة في هذه الحالة قضاة لا يرتشون »

ثم جاء بعد ذلك . —

« لأجل تلخيص فكرتنا في بعض كلمات ، نقول إنّنا بهذا السلوك على الاختصاص ، نتجسّ في إيجاد الوسط والخير . وفي الحقيقة إنّها نقطة صعبة . »

وانها كذلك على الخصوص في مجرى الحياة اليومية . مثال ذلك ، أنه ليس من السهل أن نعين بالضبط سلفا ، كيف وِضدَّ مَنْ ، ولاى سبب ، ولاى مدة من الزمن ، ينبغي للانسان أن يغضب . لآتنا تارة يحب علينا أن نمدح أولئك الذين يقصرون عن هذا الحد ، ويمتنعون ؛ ونقول إنهم مملوون حلما وتارة تمدح كذلك الذين يغضبون ، ونجد فيهم حزا خليقا بالرجل .

« حقَّ إنَّ من لا يجيد إلا قليلا جدا عن الخير ، لا يستهدف للذمِّ . سواء حاد عنه إلى جهة الأكثر ، أو حاد إلى جهة الأقل . في حين أن الذى يتعد عنه أكثر ، لا يمكن أن يفر من الانتقاد على خطيئة امرئ يراها . »

ثمَّ يجيء بعد ذلك : —

« ومهما يكن فإن من الواضح أنَّ الملكة الوسطى هى وحدها الممدوحة . وأنَّه لتقويم أنفسنا يلزمنا أن نميل تارة نحو الافراط ، وتارة نحو التفريط . لآتنا بهذه المثابة يمكننا بأسهل ما يكون ، أن نصيب الوسط والخير . » اهـ .

وبعد . فهذا هو تلخيص أرسطوطاليس الذى يعقِّب به على تقاسيمه التى أوردناها وقابلناها بدرجات اللذة عند أرسططس . وهل تجد من الشرح والبيان ما هو أروع من تفسير أرسطوطاليس لفضيلة « الوسط » التى هى لذة (حركة لطيفة) عند أرسططس ؟

أما إذا كانت الملكة الوسطى هى وحدها الممدوحة كما يقول أرسطوطاليس ، وأنَّ تقويم النفس ، على ما يقول ، يلزمنا أن نميل تارة نحو الافراط (الألم) وتارة نحو التفريط (التحرر من اللذة والألم) لآتنا بهذه المثابة يمكننا بأسهل ما يكون أن نصيب الوسط

تفسير أرسطوطاليسية
الوسط تفسير رائع
للذهب أرسططس

والخير (الحركة اللطيفة) أى اللذة عند أرسطس ؛ فأى شيء يبق
بعد ذلك من مذهب أرسطس لم يدخل فى مذهب أرسطوطاليس
الأخلاقي ؛ وأى شيء من مذهب أرسطوطاليس فى السعادة ، لم يرجع
إلى هيدونية أرسطس ؟

ورأينا الأخير ، أن مذهب أرسطوطاليس لا يختلف عن مذهب
أرسطس من حيث القواعد ، إلا فى موضعين : —

حدان يبتان الفرق
بين أرسطوطاليس

الأول — أن أرسطس يحدد الخير بأنه اللذة ، على أن تكون
« حركة لطيفة » لا إفراط فيها فتصبح ألماً ، ولا تفريط فيها ، فتصبح
سلباً . فى حين أن أرسطوطاليس يقول بأن الخير هو فاعلية النفس ،
على أن تكون هذه الفاعلية مقودة بالفضيلة .

والثانى — أن أرسطس ، يقيم مذهبه على اللذة والالم . وهما من
جوهر الطبع . فى حين أن أرسطو يقيم مذهبه على مثالية عليا .
وبالأحرى على مجهولات

مذهب أرسطس
أقرب الى مناهج
العالم الحديث

ولاشكّ فى أن مذهب أرسطس ، أقرب إلى أساليب العلم
الحديث من مذهب أرسطوطاليس .

الكتاب الخامس

فى تطبيق المذهب على الحقائق الجديدة

« كان أنقريز » من معاصرى « هجسياس » .
ولقد بلغت الآداب القورينية بظهوره اسمى مبلغ من
الصفاء والتهذيب . على أنه كان ابن عصره ، طبع
بطابعه ، ودرج على سنته . فانه لم يكن أثبت من
« هجسياس » عقيدة فى توقع الحصول على السعادة
الفعلية . ولكنه قضى بأن الحكيم « سعيد » وأن
كان نصيه من اللذة ضئيل جهد تصورك .

موضوعات البحث

حقائق العلم الحديث

محصل وشرح - الصفات الفطرية في الانسان - أدلة مشاهدة -
شيوحيه خصائص الطبع - أنتكر خصائص الطبع أم ندرسها .

أودكس هيدروني متشف

الفصل بين المذهب وشخصية مؤلفة - عود الى اودكس -
جرمي بتمام .

تجليات المذهب القوريني عند النظر في الحياة الانسانية

ممكناات السعادة ومكوناتها - القورينيون وخير الانسانية - السعادة
واللذة صنوان - سؤالان خطيران .

العناصر العممية في المذهب القوريني

ضوالة المصادر - سلوك على المثل الأعلى - شك - تخرج معقول -
راى رورتسون .

قواعد في السلوك تفتيح نظريا من مبادئ مبرهنة

اللذة الحسية والانفعال - العقاب البدني في دور التعليم - أوج جديد -
رغه وتشاؤم .

هيجسياس : رسول الموت

هيدوني يدعو إلى الانتحار جوعاً - السعادة لا تنال في هذه الحياة -
عدم المبالاة عند القورينيين - تعاليم هيجسياس - عبء ثقيل - عنصر
فلسفته الاصيل

تمذج المذاهب : من القورينيين الى الرواقيين

الانتحار : تحقيق للحرية عند الرواقيين - الانسان عبد حر -
أيقور وفكرة الانتحار - بليوس - الانتحار في عصر الامبراطورية
الرومانية - وفي العصر الوثني - من أحوال سنيكه - تدرج خفي .

انقرض

المذهب في اسمي مراتبه - انفعالات العاطفة والسعادة - سعادة الغير ليست موضوع شعور مباشر - انقرض وياقلوف - التضحية بالذات غرض أسمى - تطبيق المذهب - الأعمال الغيرية لا تتحرر من الانانية - انقرض وتلاميذه محافظون - براهين على ما تقدم

مفقات وصل بين الانانية والغيرية

السعادة والواجبات الاجتماعية - التقاليد والشرائع أصل التفريق بين القيم الأدبية - ليس من شيء هو حق بالطبيعة - قياس التمثيل وشرح المذاهب - فولتي وبالي - بروطاغوراس : كتاب أفلاطون - أبيقور والقورينيون - تهذيب الانانية عملياً عند أبيقور - مؤثران : مبهمان عند أبيقور ، جليان عند القورينيين - وفي العصور الحديثة - تقدير المشاعر الغيرية - تعريفان ساميان للفضيلة - حلقة وصل بين الذاتية والغيرية - مؤثران بعينهما عند أبيقور والقورينيين .

تأصيل مشاهير الغيرية ومذهب ياقلوف

مذهب انقرض الهيدوني عملياً ونظرياً - الفلسفة والعلم - تداعي الافكار - هتشنسون - جاي - هرتلي - هذه النظرية عند القدماء - ياقلوف - قاعدة ياقلوف الأساسية - تطبيقات ياقلوف والترية الحديثة - تقديمير - رأي برترند رسل - ياقلوف والقدماء - المحصل

الهيدونية والنفعية

القورينية والانانية - هيدونيون من الانسانيين - تحول الهيدونية إلى النفعية - أسباب هذا التحول

انتقاد النظرية الهيدونية

بحث التناجح ضروري - تقيصة في المذهب القوريني - مثل يخيل إلى جومبرتز أنه بعيد الغور - تفسير طبيعي - جومبرتز يستمين بناموس الوراثة - خطأي السقراطية - سؤال يحتمل جواباً واحداً -

شروح لابد منها - تطبيقات بافلوف - حفظ النوع أثبت في الطبع
من حفظ الذات .

تقدم الريمونية ونشوء مشاعر القمية

مبدأ ثابت يساء تطبيقه - العادة وتداعى الأفكار - مذهب التطور
والأخلاق - التطور وتوليد مشاعر الغيرية - وجوب تصور
الماضى البعيد - تحليل المشاعر البدائية بالتطور -

التطور والاداب

رأى درون - وصف خطاي لحقائق عليية - المستقبل كفيل
بتحطيم القوميات - أثر البيئة المصطنعة - الذاكرة اللاشعورية في
الاحياء - الذاكرة اللاشعورية والاحتفاظ بالذات والنوع -
فرنسيس درون وسيمون وهيكل - بافلوف أيضاً - الذاكرة
اللاشعورية علم تجريبي - أثر هذا في ارتقاء الانسان

قضيتنا بأنّ مذهب أرسططس أقرب إلى أساليب العلم الحديث من مذهب أرسطوطاليس . وقصدنا بهذا أنّ مذهب أرسططس مذهب عمليّ ، يقوم على أصول ثابتة في جوهر الطبع . فهل في علم النفس الحديث ما يؤيّد هذا المذهب الذي نذهب في تعريف المذهب القورينيّ ؟ يخيّل إلى أنّ طرق البحث في الطبيعة الانسانية ، تؤيّد مذهب أرسططس تأييداً كبيراً . فهو يغلب الشهوة والميول ، على العقل وعلى الإرادة ؛ ويجعل السيطرة في السلوك البشريّ خاضعة للنواحي المحرّرة من قسر القوانين الحديدية ؛ تلك التي حاول أرسطوطاليس أن يخضع لها الخلق والسلوك . ذلك بأنّ تلبية نداء الفطرة ، مهما كان فيه من مخالفة للمثل العليا الخيالية ، ومهما كان فيه من تعرّض للمخاطر وبعد عن السلام ، فأنّه أرضى للنفس ، وأرخى للميول وال رغبات .

ولكن هل ماندعوه الطبع البشريّ شيء محدود محصور ؟ لاشكّ في أنّنا لانستطيع أن نحصر نزعات الطبع البشريّ في كلّ التفاصيل التي تتجلى فيها مظاهره . ولكن فيمكننا أن نحصر الكليّات التي تنطوي تحتها ظواهر الطبع البشريّ ، والتي نجد في كلّ لغة من اللغات ألفاظاً تدلّ على التعريف بما يقصد منها . ولا شكّ في أنّك إذا قلت « الطبع البشريّ » ، فأنما تقصد بذلك مجموعة من الصفات الفطرية ، تتجلى مظاهرها في كلّ أفراد النوع البشريّ ، أمراء وصعاليك ؛ علماء وجنّاه ؛ نبلاء ودُهَماء ؛ أغنياء وفقراء .

يدلّك على صحة هذا القول أنّه لا يستعصى عليك ، بقليل من صفاء النفس والحب والعطف ، أن تكسب صداقة من تريد من الناس ، مهما بعد ما بينك وبينهم من الفوارق الثقافية والسلاليّة . ذلك بأنّ الطبع البشريّ أصيل في كلّ الناس . ولا شكّ في أنّه يستجيب لبواعث

مصل وشرح

الصفات الفطرية في
الانسان

أدلة مشاهدة

بعينها ، ويستيقظ مطاوعة لمنهات خلقية واحدة . ولا شبهة في أنك لا تحتاج إلى وسيلة اللغة لتوقظ في غيرك استجابات الطبع . فإنّ الابتسامة توقظ الابتسامة . والخير يوقظ الخير . والحزن يوقظ الشفقة . والألم يبعث العطف . كذلك نجد أنّ الغضب والخوف والمقت والتعجب والفخر والاستكانة والحب إلى غير ذلك من الصفات الفطرية ، تظهر ملازمة لصور واحدة ، وتنبعها حركات وإشارات لا تتغير على وجه التقريب بتغير الأفراد والشعوب . وليس هذا بمحصور في الأفراد البالغين ، فإنّ الأطفال الذين لا يستطيعون استعمال كثير من الكلمات يفقهون من تلك الحركات والإشارات نفس ما تؤدّيه الكلمات ، وتستقوى عليهم معها نفس الاستجابات التي توحى بها اللغة . وهناك أشخاص يرهبهم الأطفال على اختلاف سلاسلهم . وهناك غيرهم يألفهم الأطفال ويلجؤون إلى أحضانهم ، وعلى شفاههم ابتسامة الغبطة والحبور .

شيوحة خصائص الطبع وفي كلّ هذا براهين ظاهرة على أنّ خصائص الطبع البشري مشاع بين كلّ السلالات البشرية . ولكن ممّ تتكون هذه الصفات ؟ وإلى أي حدّ يذهب أثرها ؟ وعلى أن العلم يعجز عن الإجابة عن مثل هذه الأسئلة على صورة محدودة كاملة ، فإنّ شرح بعض الأصول التي يتكوّن منها الطبع البشري يكفي في هذا الموطن للدلالة على ما نقصد من الكلام ، في أن مذهب أرسطس أقرب إلى مطالب الطبع البشري من كلّ المذاهب الأخلاقية التي ذاعت في بلاد الإغريق القديمة ، وعلى الأخصّ فلسفة أرسطوطاليس .

وليس لنا في هذا الموطن أن نستطرد إلى بحث كل من تلك الصفات الفطرية . ولكن لنا أن نعدد أكثرها أثرا في سلوك الإنسان . وأظن أن مجرد تعدادها يظهر الباحث على أنها من خصائص الطبع

وليست الملكات التي تكسب بالمرآة والعادة . وإليك هي :

(١) الذكاء . (٢) الميول الانفعالية (٣) قواسر الطبع (٤) الميل الجنسي .

هذه بعض الطبائع الرئيسة في فطرة الانسان . وتحت كل منها ينطوى عدد من الصفات الثابتة في تضاعفه . فهل يجدر بنا أن ننكرها لنقول بالمثاليات ، أم ندرسها لنهذبها ونضبط انفعالاتها ، ودرجات توحها بين حدّي الافراط والتفريط .

ان ارسطوطاليس يقول بنكرانها البتة بجانب المثاليات التي يدعو اليها . بل يقول بقمعها لتصح نظرياته . أما ارسططس فيعترف بها ليستطيع أن يحكمها ويهذبها . وهذا فرق بين فلسفة المعلم الاول ، ومذهب الفيلسوف القوريني . ولهذا كان اعتماد أهل الكلام على فلسفة ارسطوطاليس عاما شاملا . كما أن نفورهم من أصحاب اللذة والقاتلين بالمذهب الذري ، كان عاما شاملا .

ولكن لنا أن نتساءل بجانب هذا متى وفي أى عصر من العصور استقوت النظريات الأخلاقية على نزعات الطبع ، وفي أية جماعة من الجماعات الانسانية استطاع المنطق ، مهما كان سليما ، أن يخضع الميول والشهوات ؟ إننا يكون الطريق إلى تحويل النزعات وتهذيبها مهتدا ذلولا ، والعمل في سبيل الاستقواء على بعض الميول الدنية بتقوية بعض الميول السامية بمكننا مستطاعا ، اذا نحن أكبنا على درسها الدرس الوافر وتحليل أجزائها والنظر في مفصلاتها نظرا شاملا صحيحا . وكيف يمكن الوصول الى هذا اذا نحن أنكرنا خصائص الطبع وميول الفطرة وحاولنا أن نقمعها بالنظريات والمنطق ؟

أودكس هيردوتى متعسف

يقول العلامة « جومبرتز » إنه مهما يكن من أمر ، فإن الواجب

يدعوننا لأن نحفظ بالمذهب القوريني في اللذة منفصلا عن الصفات الشخصية ونواحي السلوك العملي التي اتصف بها مؤسس هذا المذهب^(١)

الفصل بين المذهب
وشخصية مؤسسه

أما الضرورة التي تحفز بعض الكتاب الى الفصل بين شخصية أرسطس ومذهبه فتظهر جلية، اذا رجعنا الى حالة مشابهة ذكرناها ومثلنا فيها بالفيلسوف « اودكسس » الذي وضع مذهبه في الاخلاق على نفس القاعدة التي اتخذها أرسطس أساسا لفلسفته، وهي الحصول على « اللذة ». بل قضى بأن كل المخلوقات عاقلة وغير عاقلة إنما تتطلع الى « اللذة »^(٢) ولكنه ظلّ في حياته الخاصة، كما قال أرسطوطاليس، بعيدا جهد البعد عن كلّ سعى في سبيل اللذة. وقد أطلع في أن يضم إلى مذهبه عددا عديدا من الاتباع الذين أجلوا فيه سلوكه وأنزلوه منزلة التقديس والاحترام الكلى. وما حياة الفيلسوف « جرمى بتام » في العصر الحديثة إلا مثالا متجددا من فيلسوف القدماء. فقد عاش « بتام » طوال حياته مكتبا كلّ الاكباب على العمل المنتج، راضى النفس، مضحيا بكل لذائذه في سبيل أن يرفع مستوى الحياة الانسانية.

عود الى اودكسس

جرمى بتام

تقبلات المذهب القوريني عند النظر في الحياة الانسانية

بدلنا تاريخ المذهب القوريني على أن وجهة النظر التي نظر من ناحيتها اعلام المذهب في الحياة الانسانية، قد اتبعتها تغيرات عديدة. ولقد دار الخلاف بينهم على أمرين. الأول — « هل السعادة شيء في مثال الانسان ؟ » والثاني — « مم تتكوّن السعادة ؟ »

ممكنات السعادة
ومكوناتها

وعلى الرغم من الخلاف الذي قام حول البحث عن جواب مقنع

القورينيون وغير
الانسانية

(١) الاستاذ ترمز بخلاف هذا الرأي

(٢) موسوعة الدين والاثاب ج ٦ ص ٥٦٧

لهذين الأمرين ، فإن الفكرة الأساسية التي قام عليها المذهب ظلت ثابتة لم تتغير ولم تعصف من حولها رياح الفكر. أما العنصر الطبيعي الذي تقوم عليه تلك الفكرة الأساسية واستنتاجها للتوابع الأدبية من « الحياة الطيبة » التي تحياها « الذات » فأمر شائع في كل المذاهب الأدبية التي نقلت عن القدماء . فإن كل المذاهب إنما تركز على أساس رمي واضعوه إلى العمل على خير الإنسانية Eudomonism السادة والالة عنوان وسواء أسمىنا الغاية أو الغرض من الحياة « سعادة » أم حللنا ذلك الغرض وتلك الغاية ، على غموضهما واختلاط مكوناتهما ، إلى عناصرهما الأولية ، ويقصد بها الاحساسات الفردية المصبوغة بصبغة « اللذة » ومن مجموعها تتكون السعادة ، فإن المبدأ يظل واحدا غير متأثر بأى أثر خارجي .

بالرغم من هذا كله ، يبقى أمامنا سؤالان خطيران لفهم حقيقة المذهب . أولهما — « ما هي العناصر العملية التي يقوم عليها هذا المذهب أو غيره من المذاهب الأخلاقية » ؟ وثانيهما — « كيف يمكن استنتاج قواعد السلوك التي يدعو إليها هذا المذهب استنتاجا نظريا من المبادئ الجوهرية التي يقوم عليها ؟ »

العناصر العملية في المذهب القوريني

ليس لدينا من مصادر صحيحة مفصلة الأبواب يمكن الاعتماد عليها في درس العناصر العملية التي يقوم عليها المذهب القوريني باعتباره مذهباً أدبياً . على أن انعدام المصادر نفسه مع القليل مما وصل إلينا عن حقيقة هذا المذهب ، كذهب أدبي ، من العبارات التي لا تقل عن مقطوعة ولا تزيد عن مقطوعتين ، يمكن أن نستنتج معه أن مثل الحياة التي عكف عليها هؤلاء السقراطيون ، لا تختلف كثيراً عن المثل التقليدية التي عرف بها المذهب السقراطي . ويقال إن إرسطس

خزوة المصادر

سلوك على المثل الأعلى

نفسه قد أجاب على سؤال وجه إليه مرة « عما هو الخير الذى يمكن أن يجنى من الفلسفة ؟ » فقال — « ان الغرض الأول منها هو أن تمكن الفيلسوف من أن يعيش حتى لو فرض وألغيت كل الشرائع كما كان يعيش وهى قائمة »

على أن القيمة التاريخية التى يمكن أن تعزى إلى مثل هذه الأقوال المأثورة ومايجرى مجراها من الأمثال والحكم ، ضئيلة من غير شبهة . وكلمة مأثورة كهذه على الرغم من أننا نكاد نجزم بأنها لم تقل إلا لتظهر مقدار مايسمو اليه ذوالحكمة من الاستعلاء فوق قسر الشرائع ، لا يمكن أن تنتحل على رأس المدرسة القورينية ومؤسسها ، إذا كانت تختلف فى مرماها وغايتها ، مع المثاليات المقبولة فى المذهب القورينى ، شأن نظام الكلبيين مثلا .

شك

وهذا التخريج يكون ولاشبهة أكثر تقبلا لدى الباحث ، إذا عرف أن كل الذين أكبوا على درس الفلسفة اليونانية لم يعثروا فى طيات المذهب القورينى على إشارة أو بادرة أو معنى يرمى إلى معاندة النظام الاجتماعى . وإن كل رجال هذا المذهب حتى من تطرف منهم فى المهرطقة الدينية مثل « ثيودورس » ، كانوا على أحسن صلوات الودّ مع حكام عصورهم . وفى هذا دليل قاطع على أنهم لم يعاندوا النظم الاجتماعية ولا التقاليد ، لا قولاً ولا فعلاً .

تخرج مقبول

وعما يدل على حقيقة هذا الأمر أن العلامة « روبرتسون » الانجليزى قد قرّر فى كتابه « مختصر تاريخ الأخلاق » ص ١٣٢ لدى الكلام عن القورينيين أشياء تدل على صحة هذا التخريج ؛ فقال بأن من تعاليم هذه المدرسة — « أن الناس يجب أن يشهدوا اللذة وإن الاختيار العقلى ونشدان اللذة ، هما غايتا الحياة العقلية ؛ تلك التى

راى روبرتسون

لا يجب أن تعتبر الفضائل والنفائس الخلقية ، إلاّ وسائل تؤدي إليها ،

قواعد في السلوك تستنتج نظرياً من مبادئ جوهرية —

اللذة الحسية والانفعال

ليس بنا من حاجة لأن نكرر القول هنا بأن القورينيين لم يقصدوا باللذة اللذة الحسية وحدها . فقد أشاروا بين الكثير بما أشاروا إليه في مذهبهم ، أن الآثار الواحدة التي تتقبلها العين أو تسمعها الأذن ، إنما تحدث نتائج انفعالية مختلفة ، على مقتضى الأحكام التي يجرها عليها العقل (١) . فصرخات الألم التي تؤذينا عندما تخرج من أفواه الذين يتألمون فعلاً ، إنما تبعث فينا اللذة عندما تكون في درج استعراض تراجيدى فوق المسرح .

العقاب البدنى في
التعليم

والحقيقة أن هذا المذهب أو بالأحرى قسمائه ، قد خصّ اللذائذ الحسية بأوفر قسط من الانتباه ، وعزى إليها أعظم الآثار . ومن أجل هذا أيد الفكرة السائدة في استخدام العقاب البدنى في دور التعليم وفي تطبيق قانون العقوبات بصرامة .

أوج جديد : رقة
وتشاؤم

وهنا ينتقل المذهب برمته إلى أوج جديد تدرجت فيه مبادئ المذهب القورينى الأدبية . وهو أوج دلف فيه المذهب نحو أمرين . الأول — الامعان في الرفه . والثانى — الامعان في التشاؤم . على أن التشاؤم كان الطابع الثابت الذى ترك أثره الباقي في جبين كلّ ما أخرجت ثقافة ذلك العصر من الآثار .

(١) في هذا تنص الحكمة في قول شكسبير

There is nothing either good or bad, but thinking makes it so.

« ليس من شيء هو خير بذاته أو شرّ بذاته ، ولكنه لفكر كيف الأشياء ، إن خيراً وإن شراً »

هيجسياس : رسول الموت

بعد أجيال أربعة قطعها دورة الزمان بعدارسطس ، ظهر هيجسياس هيدوني يدعو إلى الانتحار جوفا Hegesias — الذي كنى « رسول الموت » . ففي كتاب له عنوانه « الانتحار » أو بالتحقيق « الانتحار جوفا » قد أبان كما أبان في محاضراته ، عن مفساد هذه الحياة ونقائصها ، على صورة حزت في أشد القلوب جبا في الحياة . حتى أن أهل الحكم في مدينة الاسكندرية ، قد اضطروا إلى منعه عن القاء محاضراته ، ليتقوا بذلك خطر الدعوة إلى الانتحار .

السعادة لاتنال في هذه الحياة
فلا عجب إذن بعد هذا إذا عرفنا أن هذا الفيلسوف قد اعتقد بأن السعادة لاتنال في هذه الحياة ، وأن واجب الحكيم ينحصر في اتقاء الشرور أكثر من نشدان الخيرات . على أن الذين لم يتعودوا التغافل في مختلف الاتصالات الفكرية العميقة ، مع ما يتولد عنها من الحنايا والشعاب التي تفرعت فيها الفكرة السقراطية ، ليعجبون أشد العجب لما يرون من تواتر فكرة عدم المبالة في المذهب القوريني . وهي فكرة تكاد تكون خصيصة بمذهب الكلييين .

عدم المبالة عند القورينيين
فلقد دعى هيجسياس إلى عدم المبالة بكل الظواهر والأموور الخارجية . لاعلى الصورة أو الطريقة التي دعى بها السكلييون ، ولكن على قاعدة أنه ليس من شيء هو بالطبع ملذ أو مؤلم ، بل الجدة والندرة ، التي نجد أحدهما في شيء ما ، أو اشباع الشهوة بالحصول على ذلك الشيء ، هي التي تحدث اللذة والالام .

تعاليهم هيجسياس
على هذا كان يعلم . وإلى هذا كان يدعو . وما هذا لدى الحقيقة سوى مغالاة في التعبير عن شعور صحيح بأن « السعادة » يمكن أن تزيد إلى القدرة على الصبر والاحتفال ، وأن تخفف من حدة المشاعر .

وفي مذهب سقراط الذي قال فيه بعدم الاختيار في فعل الشر ، نرى الجرثومة الأولى لذلك التماهى نحو الخطأ الذي أخذه « هجسياس » قضية مسلما بها ، ودعى إليه بعد أن شرب به المذهب القوريني ، بكل ما أوتى من حاسة وقوة .

لا تسكره ولا تبغض ؛ بل علم وثقف . هذا هو الحمل الثقيل عبد تقيل الذى حمله هجسياس ، ودعى الناس أن يحملوه معه . وإن هذا ليزكرنا ببعض الفلاسفة المحدثين ، مثل إسبينوزا وهلفتيوس . فكلاهما بدأ شوطه بمثل هذه المقدمات .

أما العنصر الأصيل في فلسفة هجسياس فينحصر في أنه عارض عصر فلسفته بالاميل أرسططس . فقال إن التحرر من الألم هو الخير الأسمى ، ولهذا فضل الموت على الحياة (٢) .

توحيح المذاهب — منه القورينيون الى الروافيين .

الاتجار لتحقيق الحرية عند الروافيين

من الأمثال التي نضربها على تلاصق المذاهب جملة وتفصيلا ، أن المذهب الروافي ، وهو مذهب نشأ من تدرجات دقيقة تدرج فيها المذهب الهيدوني ، قد نقل عن هجسياس فكرته في الاتجار . ولكنه جعل الاتجار وسيلة يحقق بها الإنسان حريته ، إذا أراد . ولا شك في أن هذه الفكرة تنطوي من ورائها فكرة الحياة الأخرى . فكان ذلك من الممهدات الأولية التي أفسحت السبيل لذيوع الديانة النصرانية ، بما فيها من أفكار أساسية في الحياة بعد الموت ، وفكرة الثواب والعقاب والخلاص وما إل ذلك .

الإنسان عبد حر

جمعت الفلسفة الرواقية بين فكرتين . فكما أنها حضت على أن لا يفر الإنسان من القيام بواجب من واجباته ، فانها أجازت للإنسان أن يتخلص من حياته وأن يتصرف فيها بكامل حريته . وفي الفكرة

الأولى عنصر قوريني أصيل . أما في الثانية فعنصر دخيل منقول عن هجسياس ترجيحا .

على أن الانتحار عند الأقدمين لم يعتبر قط من كبائر الآثام . فإن أبيقور مثلا قد حض الناس على أن يوازنوا بدقة بين أن يأثمهم الموت وبين أن يذهبوا للموت بأنفسهم . ولقد انتحر كثير من أتباع أبيقور مثل « لوقرشيوس » Lucretius شاعر الرواقيين المعروف . و « قشيوس » — Cassius — وكان داعيه شديد الخطر ضد الطغاة يدعو إلى قتلهم . وأتيقوس — Atticus — صديق قيرون الخطيب و « وفطرنوس » Petronius الشهواني الخليع . « وديودورس » الفيلسوف : ولنا هنا أن نتساءل — هل من علاقة بين فكرة أبيقور هذه وبين دعوة هجسياس للانتحار ؟ أما بلنيوس — Pliny — فقد ذهب إلى أن حفظ الإنسان من حيث قدرته على التخلص من الحياة يفوق حفظ الخالق ، ذلك بأن للإنسان القدرة على أن يذهب إلى القبر باختياره ؛ بل قال بأن من أكبر البراهين على كرم العناية القدسية ، أنها حبت الناس بكثير من أنواع الأعشاب المسمة التي يجحد فيها المتعبون والمتبرمون بالحياة ، موتا سريعا لا ألم فيه .

غير أن فكرة الانتحار لم تبلغ مبلغها الأقصى إلا في عصر الامبراطورية الرومانية ، وعند راوقي الرومان ، حيث تحدت فكرتها وكلت صورتها الفلسفية . فنذ عهد من الزمان عهيد ، كانت فكرة التضحية بالذات قد حبذت على اعتبار أنها من الطقوس الدينية . ولقد تجمعت في أواخر العصر الوثني أسباب كثيرة قادت الناس إلى الاخلاص لفكرة التضحية بالذات . ولن نجد من الأشياء الدنيوية ما هو أكثر مسأ للقلب من ذلك الجذذ الشعري الذي حوط به « سنيكا » — Seneca — الانتحار في عصر « نيرون » المستبد

أبيقور وفكرة الانتحار

بلنيوس

الانتحار في عصر الامبراطورية الرومانية

وفي العصر الوثني

الرومانى ، على انه الملجأ الوحيد للمستبد بهم والمظلومين ، والنهاية
الحلوة التى ينشدها العقل المضطرب الحائر — قال

« بالموت وحده نعرف أن الحياة ليست عقابا : وإنى لأقف قوى
الأعصاب تحت أنواء الحظ والأقدار ، إذ أستطيع أن أحتفظ بعقلي
غير مضطرب ؛ وأن أمضى به سيّدا لنفسه ، فإنّ لدى الملاذ الأخير .
ولقد أرى المخلة وأرى السندان ^(١) ، مهياة لأن تلقم كل طرف من
أطرافى ، وكل عصب من أعصابى . غير أنى أرى الموت أيضا بجانب
هذه الآلات الجهنمية . إنه يقف بعيدا عن أن تناله أيدي أعدائى ،
وقصيا عن أن تمتدّ إليه قدرة عشيرتى . إن العبودية لتفقد ما فيها من
مرارة ، مادمت قادرا بخطوة واحدة أن أصل إلى الحرية . ومن كل
متاعب الحياة ، لى فى الموت مهرب وملاذ . »

« أينما أدرت وجهك رأيت رذاثا . وإنك لترى أيضا تلك الهاوية
السحيقة . ففيها تستطيع أن تهبط إلى الحرية . هل أنت تشدد طريق
الحرية والخلاص ؟ إنك لتجدها فى أى شريان من شرايين جسمك
الزائل . »

« لو خيرت بين ميتة عنيفة وأخرى هينة لينة ، فلباذا لا أختار
الثانية ؟ وكما أختار السفينة التى أغر فوق ظهرها العباب ، والمزل الذى
أعيش فيه ؛ كذلك أستطيع أن أختار الميتة التى أفارق بها الحياة .
وليس من شئ يجب أن نكون أكثر حرية فى اختياره ، منا إذا أردنا
أن نموت بطريقة ما . »

« فارق الحياة بالطريقة التى توحى إليك بها قواسرک كيفما كانته
بالسيف أو بالحبل أو بالسم يسرى فى شرايينك . اقتحم طريقك

(١) من آلات التعذيب فى العصر القديم وفى القرون الوسطى .

وحطم سلاسل العبودية . يحاول الانسان في حياته أن يحوز ما يستحسن غيره . أما ميته ، فذلك أمره وحده حق اختياره . إن القانون الأبدى لم يدع من شيء أروع من أن للحياة مدخلا واحدا ، في حين أن لها مخارج كثيرة . لماذا أحتل آلام الأمراض وقساوة الاستبداد الانساني ، مادمت قادراً على أن أحرر نفسي من كل الأوجاع ، وأن ألقى بعيدا بكل الأصفاد والقيود ؟ لهذا السبب وحده أرى أن الحياة ليست شراً ، مادام الانسان غير مجبر على أن يعيش . إن الانسان لسعيد طالما أنه لا يعيش شقياً إلا بإرادته . إذا حسنت لديك الحياة فمش . أما إذا لم تحسن لديك ، فلك الخيار في أن تعود من حيث أتيت .

تدرج خفي

من هذه الفقرات التي اخترناها من كثير من أشباهها تدرك الى أى حد بلغت شهوة اكبر تمثل للدرسة الرواقية ، واعظم رجالها تأثيرا في العصر الروماني ، في الدفاع عن فكرة الانتحار . ولا شبهة في أن المذهب « هجسياس » أثر في هذا غير قليل . ولكن ألا نستطيع أن نرد هجسياس والرواقين معه ، وكلاهما فرع من دوحة المذهب القوريني ، إلى مبادئ أصيلة عند أرسططس . ؟ أليست الحرية التي دعى اليها الرواقيون حتى بالموت ، صورة ارتكاسية من صور التحرر من الألم ؟

ولقد نقل ديوجنيس لايرتيوس (راجع واجبات قيقرون ج ٣ ص ٣٣) مقطوعات عن متأخري القورينيين من أمثال ثيودورس وهجسياس ، قضوا فيها بأنه من الواجب أن يصفى المذهب القوريني من بعض المقررات التي تضمنتها هيدونية أرسططس . فقال ثيودورس بأن اسمي حالات السعادة التي يبلغها الانسان « حالة من الجذل النفسى » . في حين أن هجسياس قد علم أن كل أعمال الانسان يجب أن ترمى إلى احتقار كل الأشياء الخارجة . وما الحياة عند القدماء

إلا صورة خارجية للروح، التي هي خالدة . ولا ينبغي لنا أن ننسى بجانب هذا ، أنَّ الفلسفة القورينية ، إنما ترجع في ماهيتها إلى أخلاق مؤسس المذهب وإلى الجو الاجتماعي الذي حوَّط المدينة التي نشأت فيها فلسفته ، أكثر من رجوعه إلى احتياج المذهب السقراطي الذي استمدَّت منه ، إلى التحوير والتتقيح . (١)

أُنْقَرِيز

المذهب في اسمي
مراتبه

كان أنْقَرِيز — Annecris — من معاصري هجسياس . ولقد بلغت بظهوره الآداب القورينية اسمي مبلغ من الصفاء والتهديب . على أنه كان ابن عصره . طبع بطابعه . ودرج على سنته . فانه لم يكن أثبت من هجسياس عقيدة في توقع الحصول على السعادة الفعلية . ولكنه قضى بأن الحكيم « سعيد » وإن كان نصيبه من اللذة ، ضئيل جهد تصوُّرك .

انفعالات العاطفة
والسعادة

والظاهر أنه علَّم أن نصيب الفرد من السعادة الدنيوية ، تمة أو تكملة لتلك الانفعالات العاطفية التي نطويها تحت عنوان الصداقة ، وعرفان الجميل والتقوى والوطنية . ولا وراءه أنه رفض الاعتقاد بالمذهب القائل بأن « سعادة الصديق يجب أن تنشد لذاتها » . على أنه مذهب منقوض من ناحية سيكولوجية (نفسية) ، كما رفض « هلفتيوس » في الأعصر الحديثة ، الاعتقاد بحقيقة المذهب القائل بـ « الخير لمحض الخير » على قاعدة أن القول به تناقض نفساني .

سعادة الغير ليست
موضوع شعور مباشر

ولقد اعتقد « أنْقَرِيز » أنَّ سعادة الغير لا يمكن أن تكون موضع شعور مباشر . ولكنه لم يعتقد ، كما فعل كثير من الهيدونيين ، بأن الأصل في انفعالات الغيرية — Altruistic Emotions — باعتبارها آثاراً ثانوية ، إنما يرجع إلى مجرد النفع خالص الوجه النفع ؛ فإنَّ الصداقة عنده لا تقوم على مجرد المنافع التي تجني منها . فحسن

النية وحده ، مفصلاً عن كل مظهر من المظاهر العملية التي قد تصحبه ،
يمكن أن يصبح للصدافة أساساً كافياً .

وفضلاً عن هذا فإنه أنصف كل الانصاف عند الكلام في تلك
الحقيقة السيكولوجية التي حصلها أن مشاعر الغيرية ، مهما كانت
مصادرها وأصولها ، تحرز تدرجاً ، قوة مستقلة خاصة بها . وأن هذه
المشاعر تحتفظ بتلك القوة ، حتى ولو لم تترن مع اللذة . وهذا تفسير
رائع لحقيقة الافعال العكسية المتحولة . وهو المذهب النفسى الذى
أدخله « پافلوف » الروسى فى حيز العلم ببحوثه وتجاريه . والفارق
بينه وبين « أنقریز » ثلاث وعشرون قرناً من الزمان . وليس هنا
موضع شرح هذا المبدأ ولدوف نشرحه بعد .

يد أن « أنقریز » لم يأخذ هذه الظاهرة على أنها حقيقة لأغير .
بل إنه برر تضحية الذات باعتبارها أسمى مراتب الغيرية ، مثبتاً أن
الحكيم وإن كان يستمسك باللذة على أنها الغرض الاسمى ويتأفف
من كل ما يتقصصها ، فإنه يرضى قانعاً بما ينتقص ملذاته فى سبيل الحب
لصديقه . على أنه لم يصلنا مع أشد الأسف ، شئ من البراهين التى
أقامها على تأييد موقفه ، وتبرير مذهبه هذا .

للتضحية بالذات
فرض أسمى

وما يدل أوضح دلالة على أن أنقریز وضع فكرته هذه موضع
التنفيذ ، أن أفلاطون أسر عند ما كان عائداً من رحلته فى صقلية . —
— Sicily — فإن مدينة « أجينا » — Aegina — كانت
فى حرب مع آثينا . فلما هبطها أفلاطون أخذ أسير حرب
وسيق إلى سوق الرقيق . غير أن أنقریز — وكان من أصدقائه —
افتداه بمال وفك إيساره . ولما أراد أفلاطون أن يرد المال لصديقه ،
رفض أنقریز أن يسترد المال . فاشتريت بالمال حديقة بجوار مدفن
البطل « أكاديموس » — Academus — حيث أسس أفلاطون

تطبيق المذهب

سنة ٣٨٧ ق. م . مدرسته التي سُمّاهـا « الأكاديمي » نسبة إلى
البطل اليوناني . (١)

وعلى الرغم من أن أنقرز وتلاميذه قد حاولوا أن يجعلوا مراعاة
القيام بالواجبات المدنية والاجتماعية ، التي يصحّ أن تتخذ حادثة
أفلاطون مثلاً عليها ، من بين الأشياء التي تحدث الذّة ؛ فإنهم قد
أعترفوا بأن الأعمال الانسانية التي توفى في سبيل الغير ، لا يمكن أن
تتحرّر من دوافع الانانية وحبّ الذات (٢)

والمحصّل أن أنقرز وتلاميذه قد فضّلوا أن يقيموا مذهبهم
على قواعد أقرب إلى المذهب الهيدونيّ لدى أوّل نشأته . وقد يصحّ
أن يكون هذا سبباً في أن يلحقهم كثير من الكتاب بالمذهب
الايقورى الذى حلّ بعدم محلّ الفلسفة القورينية وتحول عنها .
والواقع الذى لا مراء فيه ، أن أنقرز وشيعته حلقة الوصل بين ذينكما
المذهبيين العظيمين (٣)

يدلّك على صحّة هذا أن المبادئ القورينية تتضمن لأول وهلة
فكرة أن اللذّة مرهونة على المشاعر الجسمانيّة . أو بالأحرى على
الحالات العضوية . وهذا المذهب أدججه القورينيون في نظرية المعرفة
Theory of Knowledge — التي استمدوا عناصرها من
بروطاغوراس . أمّا الخلافات التي وقعت بين أرسططس والمتأخرين
من رجال مذهبه ، فينحصر في أن أرسططس قد عرف اللذّة بأنّها

(١) راجع دالر في كتابه

Outline of the History of Greek Philosophy. p.117
Bth. Edit. Kegan Paul, 1913-Trans. Palmer. Cambridge

(٢) المعجم الانسيكلويدى ص ١٥٥ ج ٤

(٣) ابن ارمغان في كتابه تاريخ الفلسفة

« حركة عابرة » — Passing Motion — في حين أن متأخري رجال المذهب قد عرفوا اللذة بشئ فيه علاقة بالفكرة الايقورية القائلة بأن اللذة عبارة عن حالة . أى « حالة » دائمة محررة من الألم

مفقات وصل بين الانانية والغيرية

نصل هنا إلى بحث على جانب عظيم من الشأن . هو بمثابة الجسر الذى يعبر عليه المذهب القورينى فى أوسع معانيه من البحث فى سعى الفرد للحصول على سعادته ، الى الاعتراف بحقيقة الواجبات الاجتماعية ، وما للعواطف الغيرية من قيمة . أمّا ان المذهب القورينى قد حاول أن يجد فى كل ألوانه ، وعلى مختلف اتجاهاته بل ويدعى رجاله بأنهم قد عثروا بالفعل ، على حلقة وصل بين الطرفين ، طرف الفرد وطرف المجتمع ، فأمر لا يساورنا فيه أقلّ ريب . فعلى الرغم من أنهم استطاعوا أن يستكشفوا فى العرف (العادات والتقاليد) عنصراً أعمق من العنصر الذى يتخذ قاعدة عامة عند الحكم على ما هو عدل ، وما هو ظلم ، وعلى ما هو نقيض وما هو وضع ، وبالرغم من أنهم صرّحوا بأنّ التفريق بين ما هو حقّ وما هو باطل ، إنّما يقوم بحكم العادة والوضع من ناحية ، وبفسر الشرائع من ناحية أخرى ، لا بالطبع ؛ وهو مذهب أراد القورينيون كما أراد هفياس الالىسى — Hippias — من قبلهم ، أن يؤيدوه ؛ مستندين إلى ما ظهر من وجوه الخلاف الكبير عند الحكم على مثل هذه الاشياء فى مختلف الأزمان وعند مختلف الأمم ؛ بالرغم من هذا كلّها ، فإنهم آمنوا ، كما نستطيع أن نثبت بكثير من الشواهد ، بأنّه ينبغي للحكيم أن يتنكبّ كلّ ما هو ظلم ، وكل ما هو باطل .

سعادة الواجبات
الاجتماعية

التقاليد والشرائع
أصل التفريق بين
القيم الادبية

أمّا الأستاذ اردمان فيقول فى كتابه تاريخ الفلسفة

« ان أرسططس لا يعترف بأن شيئاً من الاشياء هو حق بالطبيعة .

ليس من شئ هو
حق بالطبيعة

ويقول بأن كل شيء إنما هو نتيجة شريعة أو قانون. ويخفف من حدة هذا المذهب قوله إن الحكم يعيش بالقوانين كما يعيش بغيرها، أى أنه لا يؤثر في سلوكه قيام القانون أو عطله.

على أننى لا أرى في قول أرسطبس من الحدة ما يرى الأستاذ اردمان؛ فضلا عن أن الأستاذ « جومبرتز » قد أبدى كثيرا من الشك في الحكم والأمثال السائرة التى تنسب الى أرسطبس. وله في ذلك اكبر الحق. لأن المذهب الذى لم تصلنا منه إلا تنمات وفقرات، لا يصح أن يعتمد في تفسيره على كلمات مأثورة تنسب إلى واضع المذهب، تنوقلت على مدى أزمان طويلة، من غير أن يقوم على صحة نسبتها الى أرسطبس أى دليل إلا دعوى قائلها.



عندما نعوزنا الأسانيد الوثيقة الكاملة في بحث أية نقطة من نقاط التاريخ فالتنا نضطر إلى الاستعانة بالأقيسة التمثيلية — Analogy ولا نذهب في تبرير هذا بعيدا. فان الأساليب التى اتبناها الذين روجوا للمذاهب المتلاحمة، ونقصدها المذاهب ذوات الأصرة والعلاقة في عصور أخرى، مما يبرر هذه السبل التى يزيد اتباعها. وإن أقرب ما نذكر من أمثال الروابط التى تعبر عليها المذاهب ليتصل بعضها ببعض، ما نرى من عبور فكرة « المصلحة إذا حسن فهمها » من عصر إلى عصر ومن مذهب إلى مذهب. فان هذا الضرب من الموازين الأدبية، وهى الموازين التى تدعو إلى التحرر من الرذائل لما تجر الرذيلة على مرتكبيها من النتائج الضارة، ولأن التحرر من الرذائل يزود الانسان بيواعث تدفعه إلى فعل الخير، لم يكن بعيدا عن أذهان القائمين بحركة التجديد الحديث في أوروبا.

وإذا أردنا أن نقف على أسلوب هذه الفكرة في جوهرها، فالتنا نولى وبال

نقع على تفصيلها في كتاب صغير كتبه « فولنى » — Volney —
 اللاديني^(١) — Deist — الفرنسوى مؤلف كتاب الخرائب
 — Ruins — أما ذلك الكتاب الصغير فعنوانه « أصول
 الاحساس بالخير » ثم « پالى » — Paley — الالهى الانجليزى
 الذى يحصر عقاب الحياة الأخرى وثوابها في حدين : أولهما
 « السعادة الشخصية كرائد في الحياة » و « ارادة الله كقانون » وبهذا
 تجد أنه أوسع من نطاق فلسفة الحياة ، بحيث جعل أثرها يتعدى
 الدنيا ، ليشمل الآخرة .

بروطاغوراس :
 كتاب افلاطون
 ولقد أشرنا من قبل إلى الخطبة الأخيرة في كتاب أفلاطون
 المسمى « بروطاغوراس » فنظرنا فيه نظرة أشمل وأدق . أما هنا
 فنقول بأنه مما لا يبعد احتمال أن يكون « أفلاطون » قد كتب هذا
 الكتاب موليا بنظره شطر أرسططس ، زميله في التلمذة . وهذا الحكم
 يمكن أن نجعله يشمل ذاك الجزء من كتاب « فيدون » — Pheado —
 الذى يحاول أن يثبت فيه أفلاطون أن الفضيلة إنما هى نتيجة التبصر .
 — Prudence — على أن تأملات شبيهة بهذه ، هى التى تحتل مركز
 الدائرة في مذهب أبيقور الأدنى .

أبيقور وأبيقوريون
 لقد اتبع أبيقور خطوات القورينيين في المسائل الأخلاقية .
 غير أن طبيعته المتقدمة المتوبة لم تجد في أسلوبهم الذى اتبعوه لدى
 استنتاج « النواهى » الخلقية ما يرضيها الرضا الكامل . فانه لم يرض
 بأن يقف « تهذيب الاخلاق » عند حد وضع القواعد الأولية ؛
 فتسكون كالأمثال السائرة كقولك « الأمانة أحسن سياسة » أو كقولك
 « إذا لم توجد الأمانة لوجب أن توجد بها » فإن هذه القاعدة الأخلاقية
 تهذيب الانانية
 عليها عند أبيقور
 إذا بلغت هذا الوضع ، أى الوضع الذى تصل معه حد التوسط بين

(١) اللادينيون — Deists — هم القائلون بالالوهية ، المتكرون للاديان ؛

« حب الفرد لنفسه » وبين « الخير العام » ، لم تصح بعد مجرد نظرية تحذيرية في الأخلاق ، بل وجب أن تكون كقوة القانون ، التي تكمل من ناحية ، وتنظم من أخرى ، قوة الرأي العام .

على أن كلا من هذين المؤثرين يظهران جليين في تعاليم القورينيين . مؤثران . مبهمان .
فقد اعتبروا أن احترام العقوبات القانونية واحترام الرأي العام ، عند القورينيين
مؤثران لهما نتائجهما الثابتة في ضمان حسن السلوك . وقد نجد في المصور الحديثة أن الذين مثلوا هذا الوضع من الفكرة الأخلاقية كانوا جميعا من القائلين بوجود « الإصلاح التشريعي » . فان « هلفتيوس » قد وضع نصب عينيه الوصول إلى غرض واحد هو أن يلبس القانون ذلك الثوب الذي يمكن به التوفيق بين المصالح الذاتية والمصالح العامة . وكذلك « بنتام » فانه حاول أن يحقق هذه الناحية نفسها ، مستخدما في سبيلها كل ما أوتي من قوة تفكير ونبوغ ، وكل ما خص به من خصب القرينة وكفاية الخلق والابداع .

وضع لنا الآن أن أول وجه من أوجه العلاقة بين الذاتية والغيرية ، إنما يقوم على احترام القانون واحترام الرأي العام . أما الوجه الثاني فيقوم على فكره تقدير المشاعر الغيرية ، باعتبارها عنصرا من عناصر السعادة الذاتية . وتطبيق هذه الفكرة ينحصر في العمل على « تأصيل » هذه المشاعر ، بأن ننسى أصلها الاناني الذي نشأت عنه ، وأن نحيا حياة كلها « صبر واحتمال وتضحية » في سبيل ما يعود من خير على اخواننا الذين يعايشوننا ، باعتبار أن عملنا هذا ما هو إلا وسيلة نصل من طريقها إلى سعادتنا الذاتية .

ولأجل أن نضرب مثلا على مايعني هذه القاعدة ، نذكر كلمة تعريف ساميان الفنية
« الدامير » المأثورة — « أن حب الذات إذا استتار أصبح المصدر الذي تنبع منه تضحية الذات » . أو نذكر تعريف « هولباك » الذي

استعاره من « لينتز » في الفضيلة . — بأنها « فنّ اسعاد الذات ، بالعمل على اسعاد الغير » .

هناك وجه ثالث في هذا البحث ، نقع به على حقيقة وسطى تربط بين الذاتية والغيرية . ويكفى فيه أن نرجع الى الكلام في بعض الحقائق السيكولوجية (النفسية) . فهناك حالات عديدة استطاعت فيها العادة وتداعى الافكار — Association of Ideas — أن تحوّر ما كان في أصله وسيلة لأشياء أخرى ، وتحوّله الى غاية مطلوبة لذاتها . خذ لذلك مثلا الرجل البخيل الكاثر . فانّ جمع المال لذاته ولجرح دمه وكتنازه ، يصبح عنده غاية ، بعد أن كان في أصله وسيلة لجلب الطيبات والمتعة به . وكذلك الرجل المدمن ، فانّ الشرب عنده يصبح غاية مطلوبة لذاتها ، بعد أن كان وسيلة لجلب السرور . وهو يستمر يشرب حتى بعد أن يعجز الشرب عن أن يمدّه بأى باعث من بواعث السرور . والمشاعر الاجتماعية لا تنفج في طبيعتها عن هذا . فانّ هذه المشاعر مؤصلة في الانانية وقائمة عليها . وهى تستمد قوتها من المدح والذم . ومن الثواب والعقاب . ومن انتظار الفسكرة الطيبة . ومن حسن اعتقاد الغير في حسن نيّتنا . ومن اشتراك المصالح . وهذه المشاعر تكتسب بالتدريج قوة تمكن بها من أن تتحوّل عن أصلها الذى نشأت عنه ، ومن ثم تؤثر في النفس تأثيرا مستقلاّ تمام الاستقلال عن أصلها الانانيّ .

حلقة وسطى بين
الذاتية والغيرية

وقد نقع على آثار تدلنا على أن الوجهين الثانى والثالث من أوجه العلاقة الهيدونية (اسعاد الذات) وبين الاخلاق الاجتماعية (اسعاد الغير) قد تناوبا التأثير في أخلاقيات أيقور وفي أخلاقيات القورينيين من قبله . ولا يسعنا إلا أن نذكر الباحث بما سبق لنا الكلام فيه عند شرح مذهب أنقريز الاخلاق ، وأن نضيف إلى ذلك قولاً تنقله عن

مؤثراد بينهما عند
أيقور والقورينيين

هذا الفيلسوف أطلقه على المذهب القوريني في مجموعه ، ولم يخص به ناحية بعينها منه فقال — « إن سعادة أوطاننا ورفاهيتها واعتبارها مساوية لسعادتنا ، كافية وحدها لأن تغمرنا بالإنهاج » .

تأصيل مشاعر الغيرية ومذهب بافلوف —

ملعب أنقريز
الميدوني عملياً
ونظرياً

مامن شك في أن الفيلسوف « أنقريز » قد بلغ بالمذهب القوريني أسمى المراتب عملياً ونظرياً . فانه من حيث النظر ، قد بلغ من تصور التضحية بالذات إلى ذروة ما يبلغ التصور من الكمال المستطاع . ومن الوجهة العملية وضع للمذهب قاعدة ثابتة ، لم يعرف ما لها من أثر إلا ببحوث بافلوف الاختبارية ، كما عرفناها نظرياً من كتابات « هرتلي » . فإن قول أنقريز — « إن مشاعر الغيرية مهما كانت مصادرها وأصولها تحرز تدرجاً قوة مستقلة خاصة بها ؛ وأن هذه المشاعر تحتفظ بتلك القوة ، حتى ولو لم تتزن مع اللذة : يدل على أن هذا الفيلسوف قد نفذ ببصيرته الوقادة إلى أعماق لم يبلغها أحد قبله من الذين حاولوا وضع نظريات الأخلاق موضع التطبيق العملي . على أن هذا الأثر الذي خلفه أنقريز ، لم تقف على ماله من نتائج عملية إلا في عصرنا هذا .

الفلسفة والم

خيّل إلى المشتغلين بالبحث العلمي عند ما طغت المادة العلمية على فروع المعرفة الانسانية في أواخر القرن الثامن عشر بطوله ، أن الفلسفة قد انقضت عهدها ، وبادت ؛ فلم تصبح أكثر من أحاديث تذكر عن الماضي ، وآداباً قديمة يقصد بالوقوف عليها تنمية الاطلاع وتوسيع دائرة المعارف . أي أنها اضحت وسيلة الى اغراض ثانوية ، وانها لم تصبح أداة للتأثير في الحياة الانسانية من طريق عملي . وكان هذا ولا شك طغيان وافراط في تقدير ما للعلم العملي من قيمة . فلما اشرف القرن التاسع عشر على الختام ، نامت عاصفة العلم وهبط

طينان العلماء ، اذ بان للناس أن العلم حدًا يقف عنده . بان لهم أن وظيفة العلم تنحصر في وصف الظواهر الطبيعية وآثارها وعلاقة بعضها ببعض ، وأتت بعيد عن أن يفسر « الماهيات » أو يتناول كثيرًا من الأشياء الانسانية بتجاربيته ، وبين جدران معامله ، أو في ثنائه قواريره وأنايبه . بل ظهر لهم أن العلم خدّم الفلسفة بقدر ما خدمت الفلسفة العلم . ولكن ما أعطت الفلسفة للعلم ، كان أضعاف ما أعطى العلم الفلسفة . وما تطبيقات بافلوف إلا مثلاً رائعا يبين لنا وجوه الارتباط بين الطرفين .



كان الفيلسوف « لوك » — Locke — الانجليزي أوّل من أشار إلى ظاهرة تداعي الأفكار — Association of Ideas — في درج مبحث من مباحثه في « الفهم الانساني » ثمّ عَقِبَ عليه الفيلسوف « هتشنسون » الانجليزي ، فقال بأنّنا قد « نرغب » في بعض الأشياء التي تكون بذاتها « ملذّة » وقد نميل إلى أشياء أخرى تكون وسيلة للالتذاذ . أما الأشياء التي نرغب فيها لأنها وسيلة إلى اللذة ، فقد دعاها « الرغبات الثانوية » وقضى بأنّها تتحوّل فتصبح من حيث القوة والاثّر في منزلة الأولى . فأننا بمجرد أن ندرك منافع المال أو السلطة ، في ارضاء بعض رغباتنا الاصلية ، لانهق عند حد الرغبة في الاتّفاع بهما بل تتحوّل إلى حبّهما لذاتهما ، ثم ظهر مؤلف لرجل من رجال الدين يدعى « جاي » — Gay — ما لبث أن نسي دراكا . غير أن الواقع أن « هرتلي » أخذه أساسا لما كتب في شرح هذه النظرية . ولقد خرج « جاي » على ما كتب « هتشنسون » وأنكر أن في الانسان أيّة حاسة أدية فطرية ، أو مبدأ أخلاقيا أصيل في جبلته ، يدفعه إلى حبّ الخير . ولكنه سلم بأن الانسان الراسخ

تمامي الأفكار

هتشنسون

جاي

أى الذى بلغ سن الرشد تسكوّن فيه حاسة أدبية ، كما يقول هتشنسون .
وحاول أن يوفق بين هذا رأى ومبدأ الفيلسوف « لوك » فى
« الرغبات الثانوية »

وفى سنة ١٧٤٧ ظهر كتاب « هرتلى » الذى أوسع نطاق هذه
النظرية وشرحها أمتع شرح ، وطبقها أقوم تطبيق . وضرب مثلا
بحبّ المال . فقال إن المال فى ذاته ليس فيه من جمال أو لذة . ولكنه
لما كان الأداة التى تمكّنتنا من الاستمتاع بالجمال وجلب اللذات
واكفاء الكثير من رغباتنا ، تحول الحبّ إليه بالذات . ثم تطرّف
« المال » فى الاستيلاء على النفس . ففضى على كل المثاليات التى كان
يرغب الانسان فى الوصول إليها من طريق المال ، باعتباره وسيلة ، وتفرد
هو بالبقاء دونها ؛ حتى لترى البخلاء يضنون كلّ معانى الجمال
وينذون كل لذائذهم فى سبيل المال . وكذلك الحال اذا نظرت فى
حبنا للقوة والسلطة . فانا انما نحبّ القوة لأنها بديا وسيلتنا الى
اكفاء كثير من رغباتنا . وما نلبث غير بعيد ، حتى يشترك حبنا للقوة
مع هذه الرغبات . ثم نستدرج إلى حالة نطرح فيها هذه الرغبات
ونشف بالقوة لذاتها كل شغف ، ونهيم بها كل هيام . وعلى هذا فقس
كثيرا من ظاهرات الخلق الانسانى . أما بافلوف فقد تلقى هذه
الظاهرة كنظرية ، وأخرجها بتجاربه علما صرفا

على ان الفلسفة القديمة لم تهمل النظر فى هذه الظاهرة كما قدمنا .
فقد تضمنها المذهب القورينى ، ونماها أنقرز ؛ ثم تلقاها أرسطوطاليس .
فتجد فى مذهبه الاخلاق آثارا منها . وطبقها بعض الايقورين على
الصداقة ، فقالوا بأننا إذا أحببنا أصدقاؤنا أول شىء لما تبعث صداقتهم
فيما من شعور اللذة ، فان هذا يتحول مع الزمن إلى حب الصديق
من أجل ذاته ، بعيدا عن كل الاعتبارات الأخرى .

هذه النظرية عند القدماء

أما ما تطورت اليه هذه النظرية في العصر الحديث ، فينحصر في تجارب العالم بافلوف الروسى كما قدّمنا . ولقد حصر هذا العالم الكبير كلّ تجاربه في الكلاب . فانه من المعروف أنّ الكلب إذا رأى قطعة من الحلوى سال لعابه . فكان بافلوف يستغلّ هذه الظاهرة ويدخل في فم الكلب أنبوبة ، حتى يستطيع أن يعرف بالضبط مقدار اللعاب الذى يسيل من فم الكلب عند مرآى الحلوى . وسيل اللعاب في الفم عند تناول الطعام أمر غير اختياري ، ولذا سمي فعل عكسى . أى أنه أحد تلك الأفعال التى يؤدّيها الجسم بقاسر ذاتى ، ومن غير أن يكون لتجارب الحياة فيها أقل نصيب . وهنالك كثير من الأفعال العكسية بعضها أصيل ، والبعض الآخر مؤصّل . ومن هذه الأفعال ما يمكننا مشاهدته في الأطفال . ومنها ما يتأصّل على قدر من العمر . ومرور من الأيام . فالطفل يعطس ويتأب وتتمطّط ويرضع ويحول عينه نحو النور . ويأتى غير ذلك من الأفعال في مختلف أطوار عمره وظروفه ، من غير أن يكون في حاجة إلى أن يتلقاها عن غيره . وكل هذه الأفعال تدعى الأفعال العكسية . أو بالأحرى كما دعاها بافلوف أفعال عكسية أصيلة Unconditioned Reflex Actions وهى بذاتها التى كانت تدعى من قبل الغرائز — Instincts — والغرائز المركبة كغزيرة بناء الأعشاش في الطير ، تلوح كأنها جملة منبججة من أفعال عكسية . والأفعال العكسية في الحيوانات الدنيا قلما تؤثر فيها تجارب الحياة . فان البعوضة تستمر تحوم حول الضوء ، حتى بعد أن يحترق جناحها . وعلى الضد من ذلك تجد الحال في الحيوانات العليا . فان تجارب الحياة فيها لها في هذه الأفعال العكسية الأصيلية تأثير بالغ . ولا يخرج الانسان عن حكم هذه القاعدة . ولقد حصر « بافلوف » تجاربه على سيل اللعاب في فم الكلاب . فخلص من

تجاريه بالقاعدة الآتية التي استخلصها من تحول الأفعال العكسية
الأصلية :-

قاعدة بافلوف
الاساسية

« عندما يقترن بالمنبه الذى يبعث أى فعل عكسى أصيل او يتقدم
عليه مرات عديدة أى منبه ثان ، فإن هذا المنبه الثانى يحدث مع
الزمن نفس الاستجابة — Response — التي كان يبعثها المنبه الأول
في أحداث فعل عكسى متحول — »

Conditioned Reflex Action

فإن سبل اللعاب فعل عكسى أصيل . لايحدث أصلا الا عند
وجود الطعام فى الفم . ومن ثم يحصل عند مראى الطعام أو شم
رائحته ، أو عند حدوث أية علاقة أو إشارة تسبق مباشرة الاكل .
وكل هذه الأفعال يدعوها بافلوف ، الأفعال العكسية الأصلية .
على أنك تجد أن نفس الاستجابة (سبل اللعاب) واحدة فى الفعل
العكسى الأصيل ، والفعل العكسى المتحول . وأنه لم يحد فى الأمر
من شئ إلا المنبه — Stimulus — الذى يشترك أو يتحد مع المنبه
الأصلي من طريق التجربة . وهذه القاعدة هى أساس كل تعليم ، أو
استيعاب للمعلومات ، وأساس الظاهرة التى كانت تدعى من قبل « تداعى
أو اشتراك الأفكار » وأساس تعلم اللغات وأساس استحكام العادات ،
وعلى الجملة ، الأساس العملى لكل مناحى السلوك الانسانى الخاضع
للتجربة .

بعد أن استرشد بافلوف بهذه القاعدة مضى يطبقها على ما يحظر
بإله من إمكانات التطبيق . فإنه لم يقتصر على امتحان منبهات الطعام
الشهى ، بل عمد إلى الأحماض المكروهة ، يأخذ منها منبهات
يستعملها فى تجاريه ، حتى يستطيع أن يؤصل فى كلابه استجابات
« التوق » كما يؤصل فيهم استجابات « التشهى » . فبعد أن ينبّه فعلا

تجارب بافلوف

عكسيا أصيلا ، يعمد إلى قعنه بفعل آخر . فإذا كانت العلامة أو الإشارة التي يعمد إليها تعقبها نتيجة مرغوب فيها طورا ، ونتيجة مكروهة طورا آخر ، فإن الكلب يصاب حتما باضطراب عصبي مثل الهستيرية أو النيروسمانية ، وتظهر عليه العلامات المميزة لأحد المرضين .

ويروى بافلوف رواية يجدر بكل المشتغلين بالثريه أن يحيطوا بها . فقد جرب في بعض كلابه تجارب عديدة . فكان يرسم أمام كلب منها دائرة من الضوء اللامع عند ما يعطيه الطعام ، واهليلج (شكلا بيضا تقريبا) عند ما يقذفه بشحنة كهربائية . فاستطاع الكلب أول الأمر أن يميز تماما بين الدوائر ، والاهليلجات فكان يسرّ برأى الأولى . ويمتعض من مرأى الثانية . فأخذ بافلوف يقلّل شيئا بعد شيء من تفلطح الاهليلج حتى يظهر تدرّجا أقرب إلى الدائرة . ولكن الكلب ظلّ قادرا على التمييز بين الاثنين . فلما زادت استدارة الاهليلج إلى درجة كبيرة ، انقلبت الآية تماما . فقد حدث أنّه كان يحاول أن يميز بينهما ، ولكنه كان يخطئ دائما . واستمرّ على هذا أسبوعين ، أو ثلاثة أسابيع ، ثمّ فقد كلّ قدرة على التمييز بين كل من الدرجات التي تدرج فيها من قبل ، وحتى بين الاهليلج والدائرة جليين . وتغيّرت أخلاقه وساء سلوكه . فكان بدلا من أن يقف ساكنا ، أخذ يعربد ويعوى عواء شديدا ، فأعاد عليه بافلوف الكرة في نفس التجربة . مبتدئا بها كما بدأها أول مرة . فكانت قدرة الكلب على التمييز بين الشكلين أضعف بكثير من المرة الأولى ، وأخذت تصيبه نوبات العربرة والعواء ، عندما أصبح التمييز بين الشكلين أكثر صعوبة بعض الشيء .

تطبيقات بافلوف

والثريه الحديثة

ولاشكّ مطلقا في أنّ حالات كهذه تسكرّر كل يوم بين جدران المدارس . وفي معاهد التنشئة . واليها يرجع السبب في كثير ممّا يبدو

تقدّم

على الطلاب من مظاهر البلادة والخنول ، بله اضطراب الأعصاب في بعض الحالات . فإنّ كلّ طالب له استعداد خاصّ به ، يوجهه توجيها خاصا . فمنهم من يميل إلى اللغات ويمتق الرياضة . ومنهم من هو على عكس ذلك تماما . وهذا الاستعداد الذي كثيرا ما يلوّكه المربّون ، ولا يدركون من سرّه شيئا ، هو بعينه « الاستجابة » عند بافلوف . فإذا أخذنا المثل الأول من طالب يحبّ اللغات ويمتق الرياضة ، كان تعلم اللغات هو الدائرة البيضاء ، وكان تعلّم الرياضة هو الأليلج ، في كلب بافلوف . فإذا فرض على هذا الطالب قسرا أن يجتاز امتحان الرياضة ، كما يجتاز امتحان اللغات ، وهو يعلم أن ذلك فرض عليه ، كما يفرض بافلوف على كلبه طعام شهيّ عند ظهور الدائرة ، وشحنة كهربائية عند ظهور الأليلج ، كانت النتيجة اضطرابا عصبيا يقلّ أو يزداد أثره بمقتضى الظروف . ولا أظنّ أنّ طالبا واحدا بفلت من هذا التأثير في معاهد التعليم قاطبة . ولكن النتائج تختلف باختلاف الأشخاص ، ومقدار ما في أعصابهم من قدرة على تحمّل هذه التجارب القاسية . ولو كان التخصص في دور العلم يبدأ مع ظهور الاستعداد ، أو بالأحرى الاستجابة في الطالب ؛ إذن لاستطعنا أن نخلق أمة جديدة خلال جيل واحد . ناهيك بأنّ التخصص من مميزات العصر الحديث . بل هي ميزته التي ندّعي أنّه يمتاز بها على العصور الفارطة . وناهيك أيضا بأنّ الطالب الذي لا يستجيب استعداداه لفرع ما من فروع المعرفة ، لن يفلح فيه أبدا . بل لا بدّ من أن يرتد إلى استجابته الأصلية ، بعد أن يكون قد فقد في أطوار تعليمه ، جزءا لا يستهان به من ملكاته الفطرية . فإنّ سبنسر كان مهندسا فارتدّ فيلسوفا . وولز كان عالما فانقلب أدبيا . ودروين كان بليدا في استيعاب المبادئ . فانقلب عالما طبيعيا فذا في تطبيق المبادئ . واستكشافها . وانما نقول إنّنا نقتل أولادنا ونحطم

مستقبلهم كرجال، في معاهد التعليم بنظائمتها الحاضرة وبرايجها.
رأى برتراند رسل قال الفيلسوف المعاصر الكبير برتراند رسل في كتابه التربية
والنظام الاجتماعي ص ١٦٥ — ١٦٦ ما يلي :-

« إذا اضطرب الطلاب والطالبات أن يعالجوا موضوعات تفوق
كفايتهم ومقدرتهم العقلية ، فلا شبهة في أن ذلك يؤثر في عقولهم
وأعصابهم تأثيرا شديدا يوقعهم في الفزع والخوف . ولا يقتصر هذا
الفزع على الموضوعات التي يتناولونها بالذات . بل إنه يصيبهم من كل
فروع العلم التي تمت إلى هذه الموضوعات بسبب . والواقع أن كثيرا
من الناس يظلون ضعافا في الحساب والرياضيات طوال أيام عمرهم ،
ولاسبب في هذا إلا أنهم بدؤوا يدرسون هذه العلوم مبكرين في السن .
وكذلك لا يجب أن ننسى أن كفاية إدراك المجردات ، هي آخر الكفايات
تكويننا ونضجنا في الأحداث ، كما أثبت ذلك العلامة « بياجيت »
— Piaget — في كتابه « التمييز وحكم العقل في الأطفال » بكثير من
الشواهد والملاحظات السديدة . والمعلم إذا لم يكن واقفا على أسرار
السيكولوجية ، مطلقا واسع التجربة ، فإنه يصعب عليه أن يدرك أن عقول
الأحداث قد تهوش وتختلط بالقدر الذي يقع فعلا . والخطأ الذي
يقع فيه المربون ، أنهم يبدئون بتدريس الرياضيات في سن مبكر ،
ويلزمون الأحداث معالجة مسائلها المعقدة ، فلا يلبثون أن يصابوا
بالحبال العصبية على درجات قد تزيد أو تقل بعض الشيء عن الدرجة
التي يلزها كلاب « بافلوف » من البلادة واضطراب الأعصاب .
ومن أجل أن تتقي هذه الآثار السيئة ، وجب أن يكون المدرسون
على علم بقواعد السيكولوجية الأساسية ، مزودين بمبادئ قوية في
التدريس والالقاء ، وأن يكونوا أحرارا في تحويل الأسلوب الذي
تدرسه البرامج إلى الحد الذي تدعو إليه الضرورة . »

وما من شك في أن نظام التعليم في العصور القديمة كان أقوم من هذه الوجهة ، منه في العصور الحديثة . فكان المدرس حرا والطالب حرا . كان المدرس مختصا . وكان التلميذ مختارا في تنمية الناحية التي يتفوق فيها استعدادا أو « استجابته » . ولا بد لنا من الرجوع إلى نظام يشابه هذا النظام . وإلا فإن التعليم والتربية سيكونان محنة العصر الحديث . وعلى الأخص بعد أن أخذت المعرفة الانسانية تدخل في مفاوز مظلمة موحشة ، أين منها هندسة فيثاغورس أو رياضيات إقليدس .

يؤيدنا في هذا الاستنتاج أن پافلوف يعتقد في صحة التقسيم الذي قسم به « أبقراط » الأمزجة . فقد قسم « أبقراط » الأمزجة أربعة أقسام . الصفراوى — Choleric والسوداوى Melaucholic والدموى Sangiune واللفاوى Phlegmatic ويعتقد پافلوف أن هذا التقسيم صحيح . بل ويزيد إلى هذا أن أصحاب المزاج اللفاوى والمزاج الدموى ، هم المثل الأعلى في الرصانة والتعقل . أما أصحاب المزاج الصفراوى والمزاج السوداوى ، فهم الأكثر تعرضا للاضطرابات العصبية . وهو يقول بأن تقسيم الأمزجة إلى هذه الأقسام جلي في الكلاب التي أجرى فيها تجاربه . ويعتقد فوق هذا أن أمر الانسان لا يخرج عن طوق ذلك .

فاذا صح معتقد پافلوف فلا شك في أن أصحاب المزاجين الصفراوى والسوداوى ، تقتلهم معاهد العلم قتلا بطيئا . مع أن المرجح أنهم أكثر ذكاء من أصحاب المزاجين الآخرين . كما أننا لا نشك في أن أصحاب المزاجين اللفاوى والدموى تؤثر فيهم طرق التعليم تأثيراً يضعف من مواهبهم الطبيعية .

أما المحصل من هذا كله ، وإن كنا قد استطرنا إلى نواح لا تمت

إلى موضوعنا بسبب مباشر ، فينحصر في أن أنقريز الهيدونى وبعض
الأيقوريين ، قد نفذوا بصيرتهم النقادة إلى أعماق قصيدة في تعليل
السلوك الانسانى ، يؤيدهم فيها العلم الحديث ، بطريق عملى تجريى ،
سوف يكون له أكبر الأثر على مستقبل الحضارة .

الهيدونية والنفعية

للقرونية والانانية إن اللمة السابقة كافية لأن تقنعنا بأن الهيدونية ، وبالأحرى
النظرية التى تجعل اللذة والالم عند شعور الذات بهما ، النبع الأصل
الأوحد للأفعال الانسانية ، لا تنطوى على إنكار ما يتضمن الخلق
الانسانى من مكنات الانانية وحب الذات ؛ فضلا عن أنها لم ترسم
طريقا عمليا يقضى على الانانية ويمحو أثرها من الدنيا .

ميدونيين من الاناسيين على أن كثيرا من أنصار هذه النظرية ، المتفانين فى الايمان بها ،
كانوا مع اعتقادهم بصحتها ، من محبي الانسان Philanthropists
الذين امتلأت قلوبهم بحب الناس وشغفوا بخير البشر . ومثلنا « جرمى
بنام » وغيره من متحمسى الارتقائين خلال القرنين الثامن عشر
والثاسع عشر . وهم الذين اعتقدوا بأن الانسان مستعد للارتقاء
والتقدم إلى غير حد .

نحول الهيدونية إلى
فنعية ولقد تحولت النظرية فى أيديهم إلى مبدأ آخر ، إن كان قد
اختلط وامتزج بالنظرية الهيدونية إلى حد أن كثيرا ما تبلبل المبدأ
والنظرية على الكثيرين ، فأنه مبدأ جديد يختلف عن النظرية القديمة
كل الاختلاف . ونعنى به مبدأ النفعية — Utilitarianism —
وهو النظام الأخلاقى الذى اتخذ الخير العام هدفا يرى إليه ، وجعل
حكمته الأساسية محصورة فى القول « بالخير الأعظم للعدد الأعظم »
The greatest good, for the greatest number. — ولا شك

في أن كثيراً من البواعث التي ظهرت خلال عصور « التنوير » في المهدين القديم والحديث ، كان من شأنها أن تقضي إلى ظهور هذا المذهب وأن تزوده بكل عناصر القوة والحض عليه ، كإحداث في فرنسا خلال القرن التاسع عشر وفي بلاد اليونان خلال القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد . وقد انحصرت هذه البواعث فيما يلي .

أولاً — انحلال أسلوب التفكير اللاهوتي في دوائر العلم . أسباب هذا التحول ثانياً — ظهور كفاية المشاهدة والاختبار وتساهلها إلى درجة عليا بالتحريز من كل ميل إلى الزخرف والتنميق اللفظي .

ثالثاً — الرغبة في إقامة الحياة الفردية والحياة المشتركة على أساس عقلي على وجه العموم ، وعلى أساس علمي على وجه التخصيص . وللوصول إلى هذا الغرض شاعت فكرة الشك في كل الظواهر الخلاقية ، والاستعاضة عنها لدى البدء في بحث أي موضوع ، بمقدمات أقل ما تكون عرضة للاقتصاص والجدل . لأن المقدمات إذا كانت كذلك ، أصبحت أقل خضوعاً لروح المداورة ، وتضمنت أفكار واضحة جليّة .

انتقاد النظرية الرهبانية —

يدعون الواجب أن لا نحصر انتباهنا في بحث « المبادئ الإيمانية ^(١) » — Inspiring Principles — وحدها . بل ينبغي علينا أن نتوجه أيضاً إلى بحث النتائج التي تترتب على مثل هذه الميول الفكرية . على أن أقلية من المفكرين هم الذين ينكرون أن في كل من هذه الميول الفكرية ناحية من الحق . ولكن إذا استجمعنا تلك النواحي وأخذناها باعتبارها « كلاً » واحداً ، فهل تشمل الحق كله ؟

(١) يقصد بها المبادئ أو الأصول التي توحى بإتباع مذهب أو طريقة معينة

علينا الآن أن نمضى فى شرح الاسباب التى تحملنا على الاعتقاد بأنه من الصعب أن نجيب على هذا السؤال بصيغة الإيجاب . وهذا رأى الأستاذ « جومبرتز » . لهذا ينبغي علينا أن نمضى فى سرد أدلته التى سوف نرد عليها ، بعد أن نكمل سردنا بأسهاب .

نقيصة فى المنهج
التجريبى

إن الهيدونية لا تستحق كل ذلك اللوم الذى يوجه نحوها عادة . غير أن الظاهر أنها تعجز دائما عن أن تزودنا بتفاصيل وافية فى شرح الحقائق التى تحاول تبيانها ، أو ترمى إلى الكشف عنها ، وهى ككثير غيرها من المذاهب القديمة مدخولة بنقيصة ، هى الناحية العكسية لما ندعوه « جوهر الموضوع » . وتنحصر هذه النقيصة فى أن الهيدونية تغالى فى السعى وراء الحصول على درجة من الغرارة (البساطة) لا تتحملها الحقائق . فان تلك الظاهرة الانسانية التى اتخذتها الهيدونية ، كما اتخذها « بنتام » أعظم نصراتها فى العصور الحديثة ، أساسا لكل ما يصدر من الأعمال الانسانية تنزل فى غور سحيق بعيد العمق ، ولكنه مع ذلك ليس بأبعد الأغوار التى يمكن أن تصل إليها عين الباحث المستعمق .

مثل يميل إلى
جومبرتز أنه بعيد الغور

ولناخذ للبحث مثلا من سعى الانسان والحيوان لطلب الغذاء . فهل صحيح أن الانسان والحيوان إنما يرغبون فى الغذاء بسبب اللذة التى يستشعرونها عند الأكل . أما إذا بحثنا هذا الموضوع بحثا أدق ، فالظاهر أننا سوف نجد أن الحقيقة على خلاف ذلك . فان رغبتنا فى الغذاء رغبة عاجلة ، تنشأ من قاسر غريزى يدفعنا إلى حفظ الحياة وتقومها . أما اللذة ، فظاهرة تأتى تبعا لذلك ، وتشارك معه ، اشتراك كل الأفعال الأخرى ، التى تحفظ الحياة وتوازن مكمالاتها ، والغالب أننا لا نخطئ كثيرا إذا فسرنا هذه الحقيقة على قاعدة طبيعية .

فان تركيب المادة التى يتكون منها جسم الحيوان ، عرضة

تفسير طبيعى

دائماً إلى التحلل . وهذا التحلل يستمر إذا لم تعوض الأجسام عما تفقده من طريقه ؛ ونجد من جهة أخرى أن تركيب مادة الأجسام الحية ، فيه قوة المقاومة . وهى حقيقة تظهر جلية في الفعل العكسى الذى يصدر عن الخلايا الحية ، تلقاء المؤثرات المضرة . وهذا الفعل العكسى وغيره من الحقائق ذوات الأصرة به مما تقع عليه في الطبيعة ، لا يمكن تعليلها بغير هذا .

جورج برتر يستعين
بناموس الوراثة

وقد نستعين بذكر ناموس الوراثة الذى يرتكز على نزعة في نظام طبيعى ، بدأت مرة لتستمر في تأثيرها إلى غير نهاية ، ثم الناموس الأول من نواميس الحركة الذى تتجلى فيه هذه النزعة على صورة تبين منها كيفية تطبيقها بوضوح تام . وعالينا بعد هذا أن نذكر أيضاً أن المفاعلات الطبيعية التى تحدث في الكائن العضوى تشرف عليها ، اشرافاً جزئياً على الأقل ، ظاهرات لها طابع نفسى ، يتجلى فيه أثر الحركة الانفعالية . ومن هنا يحصل بتأثير قوة من قوى التكافؤ القصدى أو الغائى ، إن لم تكن لتبعث فينا شيئاً من العجب الشديد ، فإنها عميقة المدى بعيدة الأثر ، أن تستشعر الكائنات الحية بلذة تستلخصها من كل المفاعلات الطبيعية المؤدية إلى بقائها وان تستشعر ألماً في كل المفاعلات التى لا تؤدى إلى هذه الغاية . ومن هنا تتحول اللذة والألم إلى ظاهرات تصحب هذه النزعة البدائية على أننا في كل هذه الملاحظات التى تقع على جرثومتها في كتابات أرسطو طاليس ، قد اعتبرنا الانسان جزء من الطبيعة ، لا شيئاً منفصلاً عنها وقائماً إلى جانبها .

ولا جرم أنه يساء فهم هذه الملاحظات إذا فرضنا أن الانسان برغم أنه مزود بالعقل والشعور ، مجرد عبد أو آلة تتحركها قوا سر بدائية مؤصلة في تضاعيفها . لأن الانسان بفضل الصور والفكرات التى يستخزنها في وعيه ، أو بوجه أدق بفضل منازعه الارادية التى تصدر عن هذه الصور والفكرات ، يستطيع أن يظهر مقاومة لأقوى

قواسمه . فانه يقدر أن يموت ، وأن يموت جوعا . ولكنه مادام بعيدا عن أن « يريد شيئا يجمع غرائزه الطبيعية » فان غرائزه تمضى في إبراز نتائجها العاجلة ، من غير أن تنظر في ما إذا كانت هذه النتائج يمكن أن تحدث لذة ، حتى ولو كان إشباع هذه الغرائز ينتج لذة بالفعل . وفي هذه الحالة كما في غيرها من الحالات نجد أن السقراطية - Socratism - وغيرها من مذاهب الفكر التي تمت إليها بسبب ، لم تصب الهدف في صبح الحياة الانسانية بصيغة عقلية . ولا شبهة مطلقا في أن الفكرة في إرجاع شريعة السلوك الانساني إلى قاسر معين ، فيها عظمة وفيها جلالة . غير أن هذه الأحدية - Monism - أو بالأحرى هذه « المركزية » - Centralism - إذا تجاوزنا بعض الشيء استعمال هذا الاصطلاح ، لا يمكن أن تثبت دعائمها أزاء ما في الطبيعة من تنوع ، أو اصطلاحا أزاء كل ما فيها من « تعددية » - Pluralism - أو تجاوزا أزاء ما فيها من « تحالفية » أى تحالف القوى والمؤثرات - Feaderalism . هذا يحمل الانتقاد والشرح الذي يعضى فيه الأستاذ جومبرتز أزاء النظرية الهيدونية في هذه الناحية . غير أنه بدأ بحثه بسؤال لا يجاب عليه بغير ما أجاب به في نقده هذا . ولكن قليلا من التأمل يدلك على أن السؤال قد وضع بصورة عكسية ، ليؤدى إلى جواب واحد . تسأل جومبرتز - « هل صحيح أن الانسان والحيوان اتسما تحفرهم الرغبة إلى الغذاء بسبب اللذة التي يستشعرونها عند الأكل ؟ » ؟ ثم مضى في التدليل مستخذا من هذا السؤال أساسا لبحثه . غير أنك إذا وضعت السؤال في صيغة أخرى تلتئم والحالة الطبيعية وقلت - « هل يشعر الانسان والحيوان برغبة في الغذاء ليطرد بالغذاء ما يستشعر من ألم الجوع ؟ » حصلت على نتائج تنافى النتائج التي وصل إليها جومبرتز تماما ، ولم يصبح بك من حاجة لأن تستطرد إلى بحوث

خطا في السقراطية

سؤال يحتمل جوابا
واحدا

ماوراء الطبيعة كالتقصد والغاية ، وغيرهما من البحوث المجردة ، انت في غنى عنها .

إن الجوع يحدث ألما يتحرّر منه الكائن الحي بالغذاء . فاذا شرح لابد منها اعتبرنا الجوع سبب الرغبة في الغذاء ، أنت اللذة عن طريق التحرّر من الألم ، الذى يحدثه الجوع ، لا مجرد لذة يحدثها الأكل لذاته ؛ وأصبح الاحتفاظ بالذات من طريق التغذية ، تابعا لما يستشعر الانسان من لذة التحرر من ألم الجوع بالغذاء . والسبب في خطأ الأستاذ جومبرتز يرجع إلى أنه أهمل النظر في السبب الذى يحدث الرغبة في الغذاء ، وهو ألم الجوع . واتخذ اللذة التى يستشعرها الحي عند التحرر من ألم الجوع ، أصلا للرغبة في الأكل والالتذاذ به .

وهنا نرجع إلى ما شرحنا من تطبيقات بافلوف . فاذا كان ألم الجوع « فعلا عكسيا بسيطا » - Unconditioned reflex action - يقسرنا على طلب الغذاء كان « حفظ الذات » فعلا عكسيا متحولا Conditioned reflex action — يأتى تبعا لآخر ، وليس هو أصيل بذاته . وهذه الحقيقة لا تؤيد نقد جومبرتز ولا تنفي النظرية الهيدونية في اللذة والألم . بل على الضد من ذلك ، تثبت أن الرغبة في الغذاء ، لا تولد من حب الطعام والالتذاذ به ، بل تأتى من حب التحرر من ألم الجوع . أما اللذة فلا تأتى من مباشرة فعل الأكل نفسه ، بل من طريق التحرر من ألم الجوع .

على أن الأستاذ جومبرتز كان يستطيع أن يقع على حالة أبعد غورا في الطبيعة الحيوانية من رغبة الحيوانات في الغذاء . تلك هى رغبة الأحياء في التناسل . فان الغذاء إذا حفظ الذات ، فان التناسل يحفظ النوع . والطبيعة لا تقيم للذوات وزنا بجانب النوع . فهى تضحي بالذوات لتحفظ النوع ؛ ومع هذا يمكن تحليل الرغبة في حفظ النوع

يخطط النوع اثبت في
الطبع من حفظ الذات

تعليلاً علياً لا ضرورة معه للاتجاه الى مباحث ما وراء الطبيعة . فان التبادل الجنسي في الاحياء ، استجابة لرغبة ملحة في التحرر من ألم تشعر به . واللذة انما تحدث بشعور التحرر من هذا الألم ، عند مباشرة الفعل نفسه . فالألم الذى تحدثه الرغبة في التبادل البعولى ، هو لدى الواقع « فعل عكس بسيط » يدفع الاحياء إليه . أما حفظ النوع فأمر يتولد عن ذلك الفعل . وبذلك يكون حفظ النوع عبارة عن « فعل عكسى متحول » على مقتضى تطبيقات بافلوف . وهذا يزيد الهيدونية قوة . ويكسبها ضد النقد مناعة كبرى

نقد الرهبانية ونشوء شاعر الغيرة —

جدا ثابت يساء تطبيقه يعتقد الأستاذ جومبرتز بأن للنقد الذى مضى فيه صلة بالوجه الثانى من أوجه العلاقة بين الذاتية والغيرية ، أى بحث العنصر الاخلاقى الذى يولد المشاعر الغيرية . وهو يقول بأن ظاهر الأشياء يدل على أن مكتشفات العلم الحديث تؤيد النظريات الهيدونية ، وتزودها بعناصر جديدة على أعظم جانب من القوة . وكل هذا حق . غير أننا نعجب كيف أنه لم يلاحظ أنه بنقده الأول يعاند حقيقة يقول فيها هنا إنها من أكبر مؤيّدات المذهب . ولكن السبب فى هذا ، أن خطاه كان فى التطبيق ، لافى إدراك المبدأ الذى أراد أن يطبقه .

العادة وتداعى الأفكار لقد عمد القوروينيون ومن بعدهم أيقور ، كما عمد أخلافهم من المحدثين ، وعلى رأسهم « هرتلى » — Hartley (١٧٠٤ — ١٧٥٧) ومل — Mill (١٧٧٥ — ١٨٣٦) الكبير . عند دفاعهم عن نظرية أن مشاعر الأنانية هى وحدها المشاعر الأصلية ، وأن مشاعر الغيرية تبغ لها وكل عليها ، إلى القول بأن العادة وتداعى الأفكار — Association of Ideas — هما الوسيلتان الوحيدتان اللتان من طريقهما يستحدث تحول المشاعر والقواسم الارادية من طريق التفاعل

مذهب التطور
والاخلاق

الطبيعى . وعلى الرغم من أن هؤلاء المفكرين ، لم يؤمنوا بأن هذه الوسيلة كافية وحدها لأن تحدث الآثار التى أسندوها إليها ، بحيث تنقل شخصا خلال حياته من أحط درجات الأناثية إلى أسبى مراتب التضحية ، فإن العلم فى القرن التاسع عشر قد يزودهم بحل لهذه المعضلة أقل تمرضا للنقد . ونشير بهذا إلى نظرية التطور على الصورة التى لا يستها فى العصور الحديثة .

التطور وتوليد مشاعر
النيرة

بالرغم من أن الواجب يحملنا على أن نتكسب المبالغات ، وتتق أسلوب التطبيق الذى كثيرا ما يمتور هذه النظرية ، وعلى الأخص عند تطبيق مذهب الانتخاب — Selection — . فإن نظرية التطور تظل بعد ذلك كله قادرة على أن تفسر لنا كيف يخطو الانسان نحو الغيرية . فإن أقل ما هنالك أن هذه النظرية تسهل علينا فهم الطريقة التى أمكن بها خلل عدد غير محدود من الأجيال ، أن تستقوى تلك الميول العقلية التى تنزع إلى الاشتراكية الاجتماعية وتبادل المنافع العام ، وعلى الأخص الميول التى تفسرنا على الاذعان للنظام الضمائم Collectivism ، شيئا فشيئا على غيرها من الميول ، من طريق تطور الأعضاء التى يقوى مع تطورها وتهذيبها ، قع الغرائز من طريق الارادة .

وجوب تصور الماضى
البعيد

غير أننا إذا أردنا أن نستهدى بضوء هذه النظريات لم يكن لدينا من مندوحة عن أن نرجع بتصوراتنا إلى الماضى الدقيق ، الذى نجر حق إذا أحاطت به تصوراتنا ، عن أن نجيب مع تصوره جوابا مقطوعا بصحته ، إذا نحن نساء لنا عن الأصل الذى نشأت منه أو تحولت عنه المشاعر الاجتماعية . فإذا حاولنا أن تؤول ذلك التصور تأويلا حرفيا ، كان تأويلنا له سببا فى أن نفقد لغة الطبيعة معناها وبلاغتها . ذلك بأن هذه المشاعر قد يتفق أن تكون أصيلة ، كما يتفق أن تكون متحولة عن غيرها . وإذا خيل إلينا أنها أصيلة فى الانسان ، فهل يبعد أن تكون

في غرارها الأولى مشاعر متحولة اكتسبها أصل قديم من أصولنا
المتوحشة ؟

تليل المشاعر البدائية
بالتطور

أما المشاعر البدائية التي كانت سببا في ظهور ما ندعوه
« التكوين الاجتماعي » البدائي ، فما نشك في أن هذه الاحتمالات
تعلل حدوثها . ولذا يجب علينا أن نأخذها على أنها حقائق ثابتة لا تقبل
الريبة - فان السَّربَ - Herd — يتقدم في الوجود على العشيرة —
Horde — وكذلك نجد أن العواطف الشعورية الفطرية في السرب ،
لها نتائج واسعة بعيدة الأثر في حياة المتعضيات (١) وما يقال هنا عن
« السرب » يمكن أن يقال بغير تحفظ عن كل ما يتعلق ببقاء الأنواع .
والحالة في الأنواع لا تختلف عن حالة المشاعر والموازات الشعورية
التي تؤدي إلى حفظ الحياة الفردية .

التطور والآداب —

إن الصورة التي لا بدت نظرية التطور في العصر الحديث ، كانت
نتاجا لجهود العلامة « دروين » خلال القرن التاسع عشر . على أنه
أحاط بهذه النظرية على قدر ما أهلت به الظروف ، وبحث في كثير
من ملاحظاتهما ، ولم يفته أن يبحث علاقة التطور بنشوء الآداب . قال
في كتابه أصل الإنسان : —

رأى دروين

« لما ان ضرب الإنسان بقدمه الثابت في مدارج المدنية ، واتحدت
الفصائل الصغيرة فكوّنت جماعات كبيرة ، همسوحى الغريزة في ضمير
كل فرد أفراد من تلك الجماعات ، بأنه ملزم بأن يمدّ يده الحب والعطف
وبكل ما أوتى من الغرائز الاجتماعية ، إلى كل أعضاء الجماعة التي هو
تابع لها ، ولو لم يكن على صلة مباشرة بهم . أما وقد وصلت الإنسانية

وصف خطاي
الحقائق عليه

(١) المتعضيات — Organisms — اشتقاقا من « العضو » ، وهو اسم جامد ،
على قاعدة لئوية وضما مجمع القنة العربية للملكى ، تمييزا للاشتقاق في الاسماء الجامدة .

إلى هذا الحد ، فلم يبق أمامها من حائل يصد موجة الحب الأخرى
والعطف المتبادل ، أن تطمو على خبائث الطبع الحيوانى ، اللهم إلا
حوائل مصطنعة مفتعلة »

ومن هنا نستدل على أن (دروين) يتنبأ بأن المستقبل كفيل
بتحطيم تلك الحوائل التى تقيمها القوميات ، إذا ما وجهت الانسانية
نحو العمل على سعادة النوع البشرى . ومن هنا نعرف أن تعاليم
الاديان العظمى جميعها لا تتنافى مع ما يؤدى إليه قانون الارتقاء
التدرجى من النتائج .

ولدينا باعث آخر ظلّ عاملا على صدّ تيار التقدم الانسانى نحو
المثل الاسمى من الآداب . ذلك باعث المؤثرات السيئة التى تنتج عن
البيئات المصطنعة التى نخلقها من حولنا . فلقد أظهر (دروين) تأثير
البيئات المصطنعة وما لها من الأثر فى تغاير صفات الصور العضوية ،
إذا ما وقعت تحت تأثير الأيلاف . والانسان المتمدين لن يفلت من
مؤثرات ما تحدث تلك العوامل .

ولكن كيف نشأت هذه الغرائز ؟ ذلك ما بحثه (هرنج) —
Hering — « وصموئيل بطار » — Samuel Butler — فقد أيدا
نظرية أن فى الحياة العضوية ظاهرة خفية سماها (الذاكرة
اللاشعورية) — Unconscious memory — وقصيا بأها
ظاهرة تلازم الحياة العضوية فى جميع مظاهرها وعلى مختلف
وجوها .

ولقد تبعهما « سيمون — Simon — » فبحث هذه الظاهرة اثر المنبئات الاحياء
من ناحية حيوية صرفة . وكشف خلال بحثه عن كثير من البراهين
المقنعة الدالة على أن كل منبه لا بد من أن يترك فى الاحياء ، فضلا عن

الانبعاث الظاهري الموقوت ، تأثيراً ثابتاً في مادتها . وهذا التغيير الثابت إذا تكرّر حدوئه واقترب أثره بما تحدث الظروف الخارجية من آثار ، استجمع في الأفراد صفات تتوارثها أعقابها جيلاً بعد جيل ، ويقوى أثرها في الأحياء على مقتضى ما يكون فيها من الفائدة لها في حالات حياتها . على أن هذه الذاكرة اللاشعورية — Mneme — تصبح مبدأ من مبادئ الاحتفاظ بالذات وبالنوع ، اذ هي تستجمع على مدى الزمان تجارب الأفراد خلال حياتهم كما أنها عامل أولى في استحداث تغيرات ارتقائية في الأحياء .

الذاكرة اللاشعورية
والاحتفاظ بالذات
وبالنوع

ولقد جرّ فرانسيس دروين في خطاب الرئاسة الذي ألقاه في مجمع العلوم البريطاني الذي التأم في « دبلن » أنه من أنصار « سيمون » . كما أنّ العلامة « هيكل » لم يتردد في أن يعبر عن اعتقاده الثابت في أن مذهب « سيمون » يُعدُّ أكبر دعاماة ترتكز عليها نظرية دروين في الانتخاب الطبيعي .

فرانسيس دروين
وسيمون وهيكل

ولكن ألا يمكن أن تكون نظرية سيمون هذه فيها أصول تمت إليها تطبيقات بافلوف بأقوى الأسباب ؟ هذا ما يحتاج إلى درس ليس هنا موضعه . ولكن يكفي أن نقول في تطبيق مبدأ « سيمون » على الأخلاق والآداب ، أننا لانجد صعوبة تحول دون القول بأن تكرار « الفعل الآدي » حادثاً بما تبعث في النفس قوة الإرادة من عوامل « التنبه » لا يقتصر على أن يصبح عادة ثابتة في الفرد ، بل يحدث تغييراً ثابتاً في طبيعته تتوارثه الأجيال المتعاقبة ، ماضياً في الارتقاء جيلاً بعد جيل .

بافلوف أيضاً

وهنا يجدر بنا أن نذكر أن « الذاكرة اللاشعورية » قد خرجت من حيز النظريات إلى حيز العلم التجريبي : فقد سبق لنا أن شرحنا

الذاكرة اللاشعورية
علم تجريبي

تطبيقات پافولف في الأفعال العكسية « المتحولة » . ولنا اليوم أن نقول إن هذه التطبيقات أخذت تتدخل في العلوم الأخرى . فان الدكتور « متالنيكوف » أحد علماء معهد « پاستور » ياريس استطاع أن يولد في الأجسام الحية « ذاكرة لاشعورية » بها يمكن أن تبقى الأمراض . وكانت الطريقة التي اتبعها هي نفس الطريقة التي اتبعها پافولف في الاستعانة بمنبه خاص عند العمل على توليد فعل عكسي متحول

فن المعروف أن فائدة الأمصال التي تحقن بها الأجسام الحية توقيا من المرض ، إنما تكسب الجسم مناعة بطريق ما تولد فيه من الوحدات المضادة للبرص — Anti-bodies — وتوليد هذه الوحدات موقوف على الحقن بالمصل الواقى من المرض . فأجريت تجربة على « خنازير الهند » حقنت بمصل واقى من مرض من الأمراض الميكروبية ، ثم حقنت بمكروب المرض نفسه ، بعد أن مضت مدة الحصانة ، فرضت . وحقنت غيرها بالمصل الواقى من هذا المرض غير أنه زيد على هذه التجربة أن عملية الحقن كانت تقترن بقرع جرس . وأعيدت عملية الحقن بالمصل مع قرع الجرس سبع مرات . وبالضرورة تولدت فيها مناعة ضد المرض الذي حقنت بالمصل الواقى منه . فلما أن مضت مدة الحصانة حقن بعضها بمكروب المرض ، فرضت . أما الباقي لحقن بمكروب المرض بعد أن قرع لها نفس الجرس الذي كان يقرع وهي تطعم بالمصل الواقى ؛ فلم تمرض ؛ لأن الوحدات المضادة تكونت في جسمها بفعل عكسي متحول ، بمجرد أن تنبهت « ذاكرتها اللاشعورية » تنبيهها عمليا .

أمر هذا في ارتقاء
الإنسان

على هذه القاعدة التي تلتزم ومذهب « دروين » وتؤيد نزعة
الغوربنيين في الوقت نفسه نقضى بأن ارتقاء الفرد من حيث الاحساس
الادبي ارتقاء راجعا إلى جهاده المستمر في سبيل التخلص من بواعث
الاستغواء ونزعاته ، لا بد من أن يكون قد حفز الإنسان الى منازل
ذات بال من الرقي فرديا واجتماعيا ، ما دام قد ثبت لدينا أن كل فعل
تنبيهى يمثل لقوة تبعثها في الإنسان حواسه الادبية ، محتوم أن تحتفظ به
الطبيعة كاثرة ثابت في الأفراد ، ينتقل إلى أعقابهم بالوراثة .

الكتاب السياسي

نظرية المعرفة عند القورينيين

أن تاريخ مذاهب اليونان الفلسفية ، يدل على أن حركة الفكر ، وحلقات الدرس ، في هذا الشعب الممتاز ، كانت متواصلة . فإذا أردنا أنه نعرف النبع الذي استقى منه القورينيون أصل الفكرة في نظريتهم في المعرفة ، وجب علينا أن نعود بالقارىء لماما إلى مقررات لوسيغوس ، وإلى حذهب « ديمقريطس » في الذرات .

موضوعات البحث

نظرية المعرفة عند القورينيين

رجوع إلى الماضي - رجوع إلى كتاب نياطيوس - نظرية اللذة ونظرية المعرفة - بروطاغوراس وارسطيس ثانية - عود إلى افلاطون - قوة التحليل الفلسفي عند القورينيين - اتصال حركة الفكر عند اليونان - لوسيفوس - وحى العرف - الجوهر الفرد والخواء - ديمقريطس : قياس العرف على إدراك الخواس - تحديد المعنى المصطلح عند القدماء والمحدثين - العنصر الذاتي - تاريخ رجعي - سقسطوس وارسطوقليس - عجز ارسطوقليس - سقسطوس مشائي يقول بالشك - نظرية المعرفة القورينية ومذهب الشك - الصفات الأولية والصفات الثانوية - العنصر الذاتي وتدرج العقل - معترضون - الحسوس كواذب - الكائن واللا كائن - ومضة عابرة - أعذار - الأشياء بمجموعة أفكار مفردة - أسلوب التأثير بالأشياء المعرفة - عنصران : سلبي وإيجابي - الاحساس الذاتي والصفة الموضوعية - تصور مادة بلا صورة ولا صفات - المعرفة مقصورة على ظواهر الطبيعة - إلقاء المذهب القوريني بالطبيعيات - الهيدونية النفعية في الأخلاق - فيلوديموس - إرنست لآمن - المنطق الاستقرائي من وضع القورينيين .

نظرية المعرفة عند القورينيين

المعنا من قبل إلى نظرية المعرفة عند القورينيين ، عندما لخصنا عن الاستاذ «إردمان» شرحه للعنصر الأساسى فى فلسفة أرسطوس . وقد جاء فى ذلك التلخيص ما يلى :

« إن النتيجة التى تترتب على القول بأن كل « المعرفة » إدراك بالحس sense—perception وأن كل إدراك بالحس ، إنما « ندرك » به كيف أثر فىنا ذلك الإدراك ، تحسُّ . « معرفتنا » فى الوقوف على حالات « الوعى » أو « الشعور » — Consciousness — الكائن فى تضاعفنا . وعلى هذا يكون إدراك حالات الوعى النفسى وأساليبها ، كل ما فى مذهب أرسطوس من علاقة بالطبيعة » .

كذلك اضطررنا إلى الكلام فى نظرية « المعرفة عند القورينيين » عندما تكلمنا فى علاقة أفلاطون بالنظرية القورينية فى كتابه نياطيوس . رجوع إلى كتاب نياطيوس غير أننا نريد ، قبل أن نمضى فى بحث هذه النظرية ، أن نقرر أمراً ذاتياً ؛ فنسأل :

« أكانت نظرية اللذة عند أرسطوس ، الأصل الذى جره إلى وضع نظرية المعرفة ، وقوله إن المعرفة « إدراك بالحس » ، أم كانت نظرية المعرفة هى الأصل الذى جره إلى نظرية اللذة ؟ »

والراجح عندى أن نظرية المعرفة ، كانت الأصل الذى جره إلى القول بنظريته فى اللذة ، والحكم بأن اللذة هى الخير الاسمى ، وأن لذة « الحس » أسمى اللذات جميعاً ؛ كما سيتضح لك من سياق هذا البحث . ويجدر بنا ، قبل أن تتغلغل فى صميم هذا البحث ، أن نلتم ثانية إلى العلاقة الفكرية والمذهبية التى تربط بين بروطاغوراس وأرسطوس . فقد سبق لنا أن قررنا أنه من المستطاع أن نرد فكرة أرسطوس ، إلى مبدأ رئيس ، قال به الفيلسوف بروطاغوراس ، إذ قضى بأن معرفة

نظرية الآلة ونظرية المعرفة

بروطاغوراس وأرسطوس ثانية

الانسان تقف عند الحد الذى تؤهل به إليه حواسه ؛ كذلك أثبتنا أن الأصرة التى تربط بين الحواس واللذة ؛ أمثنا الأواصر وأقواها . فإذا أضفنا إلى هذا قول بروطاغوراس — « إن الانسان لا يستطيع أن يعرف إلا ما يظهر له (أى الظواهر) لاما هى طبيعة الأشياء فى ذاتها (أى الماهيات) » — استطعنا أن نجر إلى ذهن القارئ حقائق تكفى عنده لتأييد ما نرجحه من أن نظرية أرسططس فى المعرفة ، كانت الأصل الذى استمد منه فكرته فى اللذة . ذلك بأن الواقع ، كما قررنا من قبل ، أن الوعى أو الشعور ، الذى هو أساس المعرفة عند أرسططس ؛ إنما تلابسه إحدى حالات ثلاث : إما عنف ؛ وإما اعتدال ؛ وإما سلب . وهذه الحالات بعينها هى التى أثبتنا : أرسططس تمييزاً لدرجات اللذة . وإذن يكون مذهب أرسططس الاخلاقى ، وبالأحرى السلوكى ، تفريع على مذهبه فى المعرفة ، الذى استمد أصولاً من بروطاغوراس .

كذلك عرض لنا أن نتكلم فى — « أرسططس وأفلاطون فى كتابه ثياطيطوس » فى نظرية المعرفة عند القورينيين ، وشرحنا طرفاً منها . فلا مندوحة لنا فى هذا المقام من أن ننقل تلك العبارات توطئة للكلام فى نظرية المعرفة عند القورينيين . جاء فى الموضع الذى أشرنا إليه :

« ويكفى هنا أن نعرف أن أرسططس وشيعته لم يزودوا الفكر الانسانى بنظرية فذة فى الاخلاق لا غير ، بل اضافوا إلى ذلك نظرية فى المعرفة شرحوها ودافعوا عنها ، وكان لها أكبر الأثر فى كل مظهر من صور الفكر الفلسفى على مدار العصور . أمّا محصل هذه النظرية ، فيكفى أن نعرف منه هنا أن القورينيين كانوا يقيمون نظريتهم فى المعرفة على قاعدة بسيطة ، تنحصر فى قولهم « إن الاساليب أو الكيفيات التى تتأثر بها ، هى وحدها التى يمكن معرفتها . ولما كانت هذه القاعدة

مودالى افلاطون

هي لب النظرية ، فيكفي أن نقول فيها إن القورينيين مضوا في شرحها مستعينين بكل ما يخطر ببال من المثل التي تستمد من « إدراك الحس » فهم يقولون مثلا بأننا لانعرف إن العسل حلو ، وإن الطباشير أبيض وإن النار تحرق ، وإن السكين تقطع ؛ وإنما نعرف من هذه الأشياء وأمثالها ، حالات الوعي التي نعيها ، وبالأحرى حالات الشعور التي نشعر بها . أى أن لنا إحساسا بالحلاوة وآخر بالبياض وثالثا بالحرق ورابعا بالقطع ، وهكذا ؛ وأن هذه الحسوس المختلفة هي طريقنا إلى المعرفة . أى أننا إنما نعرف الآثار التي تتركها الأشياء فينا من طريق الحواس ، لا ماهى حقيقة الأشياء في ذاتها »

ولا شك في أن قوة التحليل الفلسفى الذى امتازت به الشيعة القورينية ، قد أدت بهم إلى الذهاب في بحث نظرية المعرفة التي اعتنقوها إلى أغوار أعمق من تلك الأغوار التي بلغوها في بحث نظريتهم في الأخلاق ، على عمقها وتغلغلها في صميم الأشياء الانسانية . لهذا سوف نطلب بعض الشيء ، في شرحها والكلام فيها ، ومقارنتها بغيرها من النظريات ، والبحث عن منابعها الفكرية ، وتطورها ، ولا جرم إن إطنابنا سوف يشفع لنا فيه تلك الثمار الشبيهة التي سنجنينا من هذا البحث الفلسفى العميق



إن تاريخ مذاهب اليونان الفلسفية ، يدل على أن حركة الفكر وحلقات الدرس في هذا الشعب الممتاز كانت متواصلة . فإذا أردنا أن نعرف النبع الذى استقى منه القورينيون أصل الفكرة في نظريتهم في المعرفة ، وجب علينا أن نعود بالقارىء لما ما إلى مقررات « لوسيفوس » وإلى مذهب ديمقريطس في الذرات

فقد نجد أنه منذ عهد « أنكسأ غوراس » مضى العقل

أصل حركة الفكر عند
اليونان

اليوناني يفتش ، بما عرف فيه من نزعة تأملية عميقة الأثر في استجلاء حقائق الأشياء ، عن نظرية يعلّلُ بها « المعرفة » ويخلص من طريقها إلى تحليل يقبله العقل في حقيقة المادة . ولقد نجد أيضاً أن البحث في هذه الناحية قد أدّى إلى نظريات وفروض تتخالط فيها نواحي التفكير تخالطاً ؛ وتشابكت فيها جهات العقل ، من تأمل واستنتاج ، إلى بحث واستقراء ، حتى صيغت الفلسفة اليونانية في هذه الناحية بصيغة من الغموض ، لم يتح لعقل أن يحلّوها عنها شيئاً منه ، إلاّ عقل ديمقريطس العظيم .

يقول أرسطوطاليس إن الفضل في ذلك إنما يعود إلى لوسيفوس . ولكننا نعلم يقيناً أن هذه النظرية لم تصلنا مجلوة في ثوبها المنطقي الطبيعي ، إلاّ في مقررات ديمقريطس إذ يقول :

« يحاول العرف ^(١) أن يثبت في روعنا أن هنالك شيئاً حلواً وآخر مرأ ، وأن شيئاً حاراً وآخر بارداً ، وأن هنالك شيئاً يقال له اللون . ذلك في حين أن الحقيقة توحى إلينا بأن هنالك شيئين واقعين لا غيرهما : الجوهر الفرد والخواء ،»

أمّا إذا أخرجنا من حسابنا ؛ مؤقتاً ، الجوهر الفرد والخواء ، وحصرنا تفكيرنا فيما ندعوه « الناحية السلبية » في طريقة تفكير ديمقريطس ، رأينا أن هذا الفيلسوف قد ساق كلامه في قالب يشعُرنا بأن تلك « الصفات » وبالأحرى « الأعراض » التي ندعوها الحرارة واللون والذوق ، ثم الشم والسمع ، إنما هي أشياء ليس لها وجود موضوعي — Objective — — ما يدلنا دلالة واضحة على أن الفرقين « العرف » وبين أشياء الطبع أو بالأحرى « الطبيعة » ، كان من الأشياء المدركة إدراكاً كافياً في ذلك العصر . وأن العرف وهو ما نمثل له بالعادات والتقاليد والشرائع ، وبالأحرى الأشياء التي توضع

لوسيفوس

وحى العرف

الجوهر الفرد
والخواء

(١) يقصد بالعرف هنا أشياء الإدراك التي الراجع إلى حكم الحواس

عليها الناس اتفاقاً ، وهى أشياء تختلف باختلاف الجماعات ، وتغير بتغير البيئات ، كانت قد اتخذت عنواناً على التغير والحدوث ، مقبسة على مافى الطبيعة من ثباتٍ وقدم . لهذا اتخذ العرف مثالا للتغير وعدم الثبات ، وعنواناً على الخضوع للاختيار وحكم الحوادث ، كيفما وقعت ، وعلى أية صورة كانت .

ديمقريطس :
قياس العرف على
ادراك الحواس

من هنا أخذ ديمقريطس بقياس العرف على إدراك الحواس ، فرأى أن هنالك كثيراً من الحقائق دلته على أن إدراك الحواس إنما يرجع إلى خواص كاتمة في تكوين الأفراد ، وإلى التغيرات المختلفة التى تلحق حالات الفرد الواحد ، وفى النهاية على الصور المختلفة التى تتشكل فيها « ذرات المادة » . فالمصاب باليرقان يحس العسلَ مُراً ، وإن درجة البرودة أو الحرارة ، أفى الماء كانت أم فى الهواء ، يتوقف مقدار الاحساس بها على حالات الجسم ، ومقدار مافيه من برودة أو حرارة فى وقتٍ ما ؛ إلى غير ذلك من الأمثال التى أفاض فى تعدادها إفاضة فيلسوف لم بحقائق الأشياء .

تعديد المعنى.
المصطلح عند
القدماء والمحدثين

ولو أن فلاسفة الأقدمين كانوا قد أوتوا من قوة التعبير ما أوتي المحدثون ؛ وطاوعتهم اللغة على أن يضعوا مصطلحات محدودة المعانى يستعان بها على تعيين المراد تماماً ؛ إذن لاستطاع ديمقريطس فى عصره ؛ أن يكون أدق تعبيراً عما أراد . ذلك بأن تطور معانى المفردات اللغوية يكسب الفلسفة ؛ كما يكسب العلم ؛ صفات جديدة ؛ أهمها صفة تحديد المعنى الذى يحمله كل لفظ من الألفاظ الاصطلاحية . فإنا قد نعرف الآن الفرق الظاهر بين الصفات المطلقة والصفات النسبية ؛ وبين الحقائق الذاتية ، والحقائق الموضوعية . أمّا فى عصر ديمقريطس ، فلم تكن هناك ألفاظ يكتفى بمجرد ذكرها استيراد كل هذه المعانى فى ذهن الباحث . ولو أن شيئاً من ذلك كان قد عرف

في عصر ديمقريطس ، اذن لاستطاع أن ينزل إلى أعماق من الفكر ، مثل تلك الأعماق التي تنزل إليها الآن ، بأن عرفنا ، من تحديد المصطلحات مثلا ، أن هناك عنصراً ذاتياً Subjective يتغلغل في صميم الحقائق الموضوعية ، وانا لا نشك الآن مثلاً في أن تلك الصور غير المنتهية من الآثار الذاتية ، ليست عبارة عن خيالات تشوبها الفوضى ، وإنما هي خاضعة لسلسلة منظومة من قوانين السببية .

العنصر الذاتي

ولو أننا كنا نتكلم هنا في ديمقريطس بالذات ، إذن لاستطردنا إلى الكلام في العلاقة الفكرية التي تربط بين فلسفة ديمقريطس من هذه الناحية ، وبين فلسفة خليفته توماس هبز وجون لوك المحدثين ، ولكننا قد سردنا حتى الآن من مبادئ ديمقريطس في الذرات وإدراك الحس ، ما يكفيننا لمتابعة الكلام في نظرية المعرفة عند القورينيين .

لما أراد الأستاذ «جومبرتز» الألماني ، وهو من ثقات المؤلفين في تاريخ الفكر اليوناني ، أن يلم بشيء من تاريخ التطور الذي لحق نظرية المعرفة عند القورينيين ، لم يتبع طريق التسلسل التاريخي في ظهور الأفكار والمذاهب متعاقبة بحسب ترتيبها الزمني ، وإنما عمد إلى طريقة تبويبها من حيث المكانة والشأن والآخر في تطور الفكر ، فجاء تعقيبه رجعياً إذ بدأ بالفيلسوف سقسطوس ^(١) Sextus و انتهى بافلاطون ، و خلل فيما بينهما بالفيلسوف « ارسطوقليس » Aristocles

تاريخ ديمى

سقسطوس
وارسطوقليس

وهو على اعتقاد بأن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة ، أكثر من ألم بهذه النظرية ، وأن ترتيبهم على هذا الوجه ، يلائم عنده قيمة بحوثهم فيها .

أما «سقسطوس» فن الفلاسفة التجريبيين الذين شغفوا بدرس الطبيعيات؛ ظهر حوالى سنة ٢٠٠ بعد الميلاد - ذلك في حين أن «ارسطوقليس» مشائى من اتباع ارسطوطاليس، ظهر قبل سقسطوس بجيل واحد؛ ولقد وصل إلينا من آثاره الفلسفية عبارات مطولة نقلها المؤرخ الكنسى «أوزيوس» Eusebius في كتابه المسمى *Præparatis Evangelica*

أما السبب في أن يذكر الأستاذ «جوميرتز» الفيلسوف الالهى «افلاطون» في آخر هذه الحلقة، مع أنه أولها ظهوراً، فيرجع إلى أن الأولين عالجوا النظر في نظرية المعرفة عند القورينيين بالذات، في حين أن افلاطون لم يعالجها باعتبارها نظرية قورينية أصيلة؛ وإنما هو خصصها بجزء ضئيل من كتابه «ثياطيوس»، باعتبار أنها نظرية غامضة من نظريات السفسطائى «بروطاغوراس»، على العكس مما يذهب إليه الآن كل ثقافة المؤرخين في المذاهب الفلسفية اليونانية، اذ هم يؤمنون؛ وعلى رأسهم الباحثة الكبير «فردريخ شليرميخر» أن هذه النظرية من نتاج الفيلسوف «أرسطليس». ذلك بأنه تلقاها من الفلاسفة الدارجين من قبله فرضاً غامضاً، فصاغها في قالب نظرية فلسفية يسلّمها العقل ويؤيدها المنطق، فأدخلها بذلك في حيز الأفكار المميزة ذوات الحدود والتعاريف.

على اننا مع هذا لا نشك في أن الفيلسوف «أرسطوقليس» قد نهم بما كتب على ان كفاياته لم تؤهل به إلى معالجة الصعاب التى تكتنف هذه النظرية الغدّة، ولم تصل به إلى ذلك الحد الذى يستطيع عنده ان يقدر القيمة الحقيقية لهذه النظرية. ويكفى عندك أن تعرف، لتقتنع بهذا، ان «أرسطوقليس» قد اكتفى بذكر بعض تنفّ مثل بها القورينيون لبيان مذهبهم في المعرفة، ثم راح يجادل فيها جدلاً طويلاً ويناقض في ما يدور

حولها ، مناقشات لم تتناول لب النظرية بحال من الأحوال ، وإنما كانت أقرب إلى الجدل الفرضي الذي اتصفت به الفلسفة في عصور الانحطاط ، إذ كان طابعها الفرار من الصعاب التي يواجهها الفكر عند النظر في حقائق الاشياء ، ليأنس اللين والبساطة عند النظر في الأعراض أما « سقسطوس » فقد كان فضلا عن مشائتيه وحبه البحث في الجواهر الطبيعية ، من أنصار مذهب الشك . على إن تأييده لمذهب الشك لم يكن ليضيره شيئا ، لو أنه استطاع أن ينظر في مذاهب الفلسفة نظرة استقلال بعيدة عن التعصب المذهبي . أما وأنه يحاول أن يجر المذاهب كلها ، بما فيها مذهب المعرفة عند القورينين ، إلى مفاوز موحشة من الجدل ، ليجعلها تلائم القول بالشك على القواعد التي اعتنقها فيه . فإن ذلك كان سيئا في أن يقلل من قيمة شكّه ، بل وكان عاملا من العوامل التي أثرت في فلسفته ، فرماها الباحثون بالشك فيها ، وقلة الثقة بمقرراتها

سقسطوس معاني
يقول بالشك

آية ذلك انه ألبس عباراته التي بحث فيها نظرية المعرفة عند القورينيين . ثوبا محيكا من لغة مذهبه في الشك ، وشرحها بحيث جعل للناحية الشككية فيها ، وبالأحرى مُثُل الناحية السلبية ، المقام الأول

غير أننا نعر بجانب هذا ، على أشياء أثار في الباحثين ، وما زالت تثير ، أشد العجب . فإن تلك العبارات التي حاول بها فلاسفة من أمثال « سقسطوس » أن يمجروا نظرية المعرفة عند القورينيين ، إلى مفاوز الشك والسلب ، قد تضمنت كلمات أو عبارات ، هي أبعد ما تكون عن لغة الشك وعن مقررات الشك ، بل هي أقرب إلى التقرير المذهبي ، كأن يقولوا في شيء مثلا « هذا حق » - أو « غير منقوض » أو « ثابت » - أو « معصوم عن الشك » - أو « حقيقي » - أو « يمكن الاعتماد عليه » - ولا شك في أن هذا بما يثير رغبة الباحث في

نظرية المعرفة القورينية
ومذهب الفكر

معرفة السبب في هذا التناقض بين ظاهر المذهب الشككي ، وأخذهم بمثل هذه التعبيرات التي يقول بها غير المؤمنين ، أو أصحاب التعصب المذهبي . وإذا نبتغي لنا أن نستعمق بالبحث في عقل هؤلاء الفلاسفة ، وفي المبادئ الفلسفية التي كان لها الزعامة الأولى على الأفكار التي حوّمت في رؤوسهم . ولقد نرى فيما بعد أن ما سيظهر لنا أنه فرضي خيالي ، سوف يصبح ، مع التحليل والبحث المنطقي ، من الحقائق التي يسلم بها العقل



الصفات الأولية
والصفات الثانوية

كان للكشف عن الفرق بين الصفات الأولية والصفات الثانوية وهو كشف من أعظم مازوده الفيلسوف « لوسيفوس » مذاهب الفلسفة من المبادئ ، أثر أجر الباحثين إلى الفحص عن أثر العنصر الذاتي Subjective في ادراك الحس بوجه عام . أما الفحص عن « العنصر الذاتي » في الصفات ، فكان خطوة خطتها الفلسفة إلى الامام بل هي خطوة رئيسة ، كان لها أثر كبير في البحث عن أصل الاحساسات . غير أن أوجه الفحص عن ذلك لم تبتأ إلا للذين درجوا بعد « لوسيفوس » من الفلاسفة . أضف إلى ذلك أن تأثير « العنصر الذاتي » في الصفات لم يكند يستقر على قاعدة ، حتى تغفل في عقول الباحثين وأحاط بأسلوب تفكيرهم ، ثبت فيه . وازداد ثباتا على مر الأيام ، وبتقدم البحوث الفلسفية عندما استقر الاعتقاد بأن في الصفات « عنصراً ذاتياً » تدرج العقل إلى التساؤل عن المدركات التي مُنِنَ عنها تأثير العنصر الذاتي ، وهل هي في الحقيقة بعيدة عن ذلك التأثير ؟ فقد قيل مثلاً إن ادراك اللون خاضع للعنصر الذاتي ، وليست كذلك الاشكال والصور . غير أن التفرقة بين مثل هذه الأشياء ، اللون والصورة مثلاً ، على وثيق اتصالهما ، لا يمكن أن تظل مأخوذاً بها عقلاً ، إذا ما تَنَبَّ العقل

العنصر الذاتي وتدرج
العقل

إلى عدد من أكاذيب الحس التي في العين ، غير إدراك اللون . فإن العصا تظهر للعين منكسرة إذا غمست في الماء . والشئ الواحد يظهر بأقدار مختلفة ، إذا ما نظرت بالعين سليمة ، ومزدوجة الأشباح أخرى ، وهي حالة مرضية ، أو بالضبط على طرف العين ثالثة . وكذلك حس اللس ، وهو من الحسوس التي اعتبرت أول الأمر مثالا لما سمي « الحس الموضوعي » أي الذي لا يدخله « العنصر الذاتي » ، فقد وجد بعد الاستبصار أنه عرضة لنقائص كبيرة . ولقد ضرب « سقسطوس » أمثالا على ذلك كثيرة .

على أن بعض الفلاسفة أراد أن ينمي نظرية جديدة ؛ حاولوا بها أن يقللوا من شأن « العنصر الذاتي » في الصفات . فقالوا إن حساً من الحسوس أو عضواً من الأعضاء ، إذا عجز عن تأدية وظيفته كاملة ، أعانه حس أو عضو آخر على إتمامها على وجه الكمال والتمام ، كما تتم حالة Normal نقائص أخرى غير سووية Abnormal غير أن هذه النظرية قد لقيت من الاعتراض والشك قدراً ، رجحاً وزعزع الثقة بها .

مقترضون

فقد قال المعترضون — من ذا الذي يثبت أن في حالات آخر قد يعدم ذلك التعاون بين الحسوس المختلفة ، فتنشأ الأكاذيب الجسدية ؟ أضف إلى ذلك أن « ديمقريطس » قد قرر من قبل أن تمييز الحق من الباطل لا يتوقف على العدد — أي عدد المؤيدين والمعارضين — ولا على الأغلبية أو الأقلية ، سواء أمن الأشخاص أم من الحالات . كذلك لا ينبغي أن ننسى أن الاليساويين Eleatics قد حملوا من قبل حملات صادقة على ما يمكن أن يعزى من إدراك الحقائق بشهادة الحس . ذلك بأن مذهب الاليساويين لم يكن قد قضى عليه بالزوال من عقول المفكرين في عصر أرسططس وعصر شيعته الذين درجوا على مذهبه من بعده . فإن مذهبهم قد عاش من بعدهم في « ميغارة » — Megara — وقد نعرفه باسم المذهب « الميغاري » ، نسبة إلى المدينة التي نما واتعش

فيها بعد « زيون » رأس ذلك المذهب ، حتى أن بعض ثقات الباحثين المحدثين يطلقون على « المذهب الميغارى » اسم « الالايوية الجديدة » — Neo-Eleaticism — إشارة إلى العلاقة بين المذهب الالايوى الأول ، وبين المذهب الميغارى .

ولا ريب فى أن الصيغة التى أرسلها القدماء بقولهم — « إن الحسوس كواذب ، فلا تؤمن بها وأن الحقيقة إنما تكون فى عالم خارج عن عالم الحس » — لم ترتفع بها أصوات الفلاسفة بأكثر مما ارتفعت فى ذلك العصر . ولقد كان لها صدى كبيرا فى عقل أفلاطون الآلهى . غير أنه لا ينبغي أن يغيب عنا أن الالايويين كان لهم نظراء يناظرونهم . فان « بروطاغوراس » كان له أنصار وشيعة ، كما كان للالايويين أنصار وشيعة . ولا شك فى أن الحرب الفكرية بين الشيعتين كانت سجالا . ولكن بأية أسلحة قامت الحرب ؟ ذلك ما يجب أن نعرفه . لنعرف شيئا من طبيعة ذلك السجال .

كان للقول — « بأن كل ما يدرك حقيقى » — صبغة ذاتية — Subjective — ما كانت تتضح وضوحا قويا ، قدر ما تتضح عند القول بأن « الانسان » إنما هو « مقياس كل الأشياء » . وذلك ما شرحه « بروطاغوراس » فى مقاله المعروف « فى الفنون » . ففى هذا البحث تناول « بروطاغوراس » ناحية منه تدرج فيها إلى القول — إذا كان اللاكائن يرى كأنه كائن ، فأنى لا أفهم كيف يجوز لانسان أن يقول إنه غير كائن ، مادام أن العين تراه ، والعقل يسلم بوجوده .

على أن هذه العبارة التى مرقت من عقل بروطاغوراس مزوق الومضة العابرة ، قد أصبحت فى عصرنا هذا المعقل الذى يتحصن فيه

العقل ليدافع عن شهادة الحواس ، عند القول بأن الحواس سبيل المعرفة . على أن المدافعين عن مذهب إدراك الحس في المعرفة في العصر الحديث ، قد تركوا لها جميع أسوار ذلك المعقل الأولية ، واحتموا بقلبه ، أى بالحسوس ذاتها . فأنك مهما قلت بأن الحس لن يكون المحس الذى تسبربه الطبيعة أو الوجود الخاص بالأشياء الخارجية ؛ فإن وجود الحس نفسه لا يمكن أن ينكر . ذلك بأن وجود الحس له قوام غير مشروط على غيره ؛ وأنه باتحاده مع غيره من نظم الوعى أو الشعور ، يحدث جملة من المعرفة ، نجد أنها كافية كل الكفاية لتأدية اغراض الانسان .

ومضة طارية

إن من يعتقد بصحة هذا المذهب لأول مرة ، مذهب أن الحسوس كواذب ، ويمضى موقناً ، بحجارة لظاهر هذا المذهب ، بأن العالم الخارجى لا وجود له ، يمكن ان تلتبس له كل الأعذار ، إذا ما خيل له أنه أتقل لجة إلى دار من دور المجانين . ذلك ما حدى بالفيلسوف « بركلى » Berkeley وانصاره إلى القول « أنك اذا اعتقدت بصحة هذه النظرية ، فلا حرج عليك إذا أنت رميت برأسك الى الجدار ؛ ذلك بأن الجدار غير الموجود ، لا يمكن أن يضير رأسك التى هى غير موجودة » . وعلى هذا القول أجاب انصار مذهب ان الحسوس كواذب بقولهم « اننا لاننكر حس المقاومة ، ولا غيره من الحسوس التى منها يتكون جدار أو صورة جدار ، أو رأس أو صورة رأس ، أو أى شئ من الأشياء التى نأنسها فى العالم الخارجى . أما الذى ننكر ، وبالأحرى نعتقد اننا لانعرف من حقيقته شيئاً ، فذلك الشئ الغامض المبهم الذى تؤمن بأنه كائن من وراء الظواهر ؛ تلك الظواهر التى تلوح شيئاً واحداً وعلى صورة معينة ، لكل من يحوزون ضرباً واحداً من الوعى ، والتى تربط جميعاً برباط من السنن الثابتة ، آيتها المتابعة والاشتراك فى الوجود » .

بأعذر

يزودنا باحث من اعلام الباحثين المحدثين ، هو « مل » الكبير ،^(١) بجبارات تشرح المقصود من هذه النظرية شرحا وافيا . قال — « إن ما ندعوه فكرة الشجرة ، او فكرة الحصان ، أو فكرة الانسان ، إنما هي في الاصل مجموعة من الأفكار المفردة يؤدها عدد من الحسوس ، كثيرا ما تلتقي دفعة واحدة ، فنعتبر عن التقائها وتجمعها بفكرة «الوحدة»

الاشياء مجموعة
فكرات مفردة

كذلك نقرأ لافلاطون في كتابه ثياتيطوس قوله — « إنما نطلق على مثل هذه المجموعة من الحسوس اسم انسان أو شجرة أو حجر ، أو غير ذلك مما يقع عليه نظرنا في العالم الخارجى »
وانما يخاطب افلاطون بقولته هذه نخبة من مفكرى عصره ، آتس فيهم القدرة على التأمل وسعة العقل ، وفرق بينهم وبين من ساهم بامتعاض «الماديين» — اولئك الذين لا يؤمنون بشئ ، عالم يقع في قبضة يدهم . هم الذين قال فيهم افلاطون إنهم يحللون كل شئ الى نظم طبيعية واحداث مادية ، وينكرون بتاتا تصور الوجود المجرد . ثم رماهم من بعد ذلك بانهم « اتباع بروطاغوراس السفسطاقى »

ينبغي للباحث في هذا الموطن أن يعرف أن معاصرى «افلاطون»
الذين تصدق عليهم الصورة التى صورناها ، إنما هم أولئك الذين آمنوا — « بأن ما يمكن معرفته محصور فى أسلوب التأثير بالاشياء — أسلوب فاز بالاشياء .
وأن — الاشياء الخارجية — التى يظن أنها تتضمن مجموعة من هذه الاساليب ، من الممكن اعتبارها موجودة ؛ ولكنها مع ذلك بعيدة عن متنازلنا ، على أية حال .

أسلوب فاز بالاشياء
هو المعرفة

(١) فى كتابه — تحليل ظواهر العقل الانسانى

Analysis of the phenomena of the Human Mind

كذلك ينبغي لنا أن نعى أن العبارات التي شرح بها « أفلاطون » نظرية معاصرة هؤلاء في الحس ، قد خالطها كثير من الاستطرادات التي كان يأبى عقل أفلاطون إلا أن يستطرد فيها ، ولذا يجب أن نقصر النظر على الأسس الأولية التي تقوم عليها نظرية معاصري أفلاطون ، وأن نحصر بحثنا في المبادئ الجوهرية التي تتضمنها تلك النظرية

تقضى هذه النظرية بأن هنالك عنصرين ، أحدهما سلبي ، والآخر إيجابي ، لا بد من أن يقتربا لحدوث كل إحساس من الاحساسات ، وهذا التعاون الذي يجب أن يحصل بين العنصرين ، إنما هو عبارة عن « حركة » ، عمد أصحاب هذا المذهب في إثباتها إلى نظرية « هيرقليطس » فياسماء الفيض الدائم . — perpetual flux ، وأنه باقتران مثل هذين العنصرين ، اللذين باقترانهما تتميز شخصية أحدهما من الآخر ، من حيث السلبية والإيجابية ، ينشأ الإحساس ، ومعه ، وفي الوقت ذاته ، موضوع الإحساس . فالألوان ، التي هي موضوعات إحساس البصر ، تنشأ مع الإحساس البصري ، والأصوات ، التي هي موضوعات إحساس السمع ، تنشأ مع الإحساس السعي ، وهكذا وبذلك ينكرون كل وجود سابق لما ندعوه الصلابة والطاراة ، أو الدفء والبرد ، أو الأبيض والأسود . فإن هذه إنما يتحقق وجودها في الوقت الذي يتحقق فيه الإدراك

عنصران : سلبي وإيجابي

ولكن كيف نستطيع أن نفسر حقيقة هذا النظام الذي يحدث في وقت واحد الإحساس الذاتي subjective والصفة الموضوعية Objective . quaeliy — هذا إذا لم يعز إليه إحداث الشيء الذي يحمل الصفة الموضوعية ذاتها ؟

الإحساس الذاتي والصفة الموضوعية

لقد أشرنا من قبل ، إلى أن أفلاطون قد عبر عن هذا النظام بأنه « حركة » ، ولا شك في أنه عزى إلى تلك الحركة آثاراً واسعة النطاق . كذلك يجب أن نشير هنا ، إلى أن « العنصرين » اللذين قيل

ان احدهما سلبى والاخر ايجابى؛ وهما المتجان «للحركة» ، قد تركهما افلاطون غير محددين وخلفهما محاطين باهام واستغلاق ، وكان ذلك سببا انه يظلا غير جليين فى سياق هذا المذهب . غير انه لا ينبغي ان يفوتنا ان انماط التفكير التى قام عليها المذهب ، بكلياتها وجزئياتها ، لم تعرض فى ناحية من النواحي الى ذكر « المادى » أو « الهوى » ، واتخاذها جزءاً مكوناً من اجزاء المذهب . ولا شك ان مذهباً كهذا يحاول أن ينقض مذهب الماديات ، ويقول « بالوجود المطلق » ، لن يكون فيه من محل لذكر الماديات والهوى لانيات والجسمانيات ، الى غير ذلك من الاشياء التى يحاول نفيها بتاتا . غير اننا يجب ان نعى ، إذا ما أردنا أن نفقه حقيقة الامر ، ان كثيراً من فلاسفة الاقدمين ، ومنهم افلاطون وارطوطاليس ، قد حاولوا ان يخلقوا للعقل تصوراً يحل فيه محل تصور المادة . ولكن محاولتهم هذه لم تخلص إلا بتصورات اعترها القموض واكتنفها الابهام . لهذا لا يبعد ؛ على ما يقول كثير من الباحثين ، ان يكون هؤلاء الفلاسفة قد تصوروا بادية الامر ضرباً من المادة لا صورة ولا صفات لها ، واتخذوه اداة لما سموه « الحركة » فى هذا المذهب .

تصور مادة بلا
صور تولا صفات

هذا جائز ؛ وإن لم يمكن استنباطه من قضايا المذهب استنباطاً تاماً . غير اننا إذا عرفنا أن « ارسطس » قد مضى مسترشداً فى بحثه بوجود نظام مادى صرف ، استطعنا ان نعرف لماذا تصور معارضوه وجود مادة مفروضة ، لا صورة ولا صفات لها . ومن هنا جاء اعتراضهم على المذهب القورىنى إذ قالوا إنه إنما يسير فى دائرة ، كلما فرغ من آخرها دخل فى أولها ، بأن يفرض أن الهوى لانيات تستحيل الى احساسات ، والاحساسات تستحيل الى هوى لانيات .

هنا نستطيع ان نتقل خطوة أخرى ، بان ننظر في اعتراض
منابدى مذهب « ارسطس » لنقرر بديا ، أن وجوه اعتراضهم عليه
مدخولة بكثير من الشك . ذلك بانه لا يعقل ان يلزم القائلون بان
المعرفة مقصورة على ظواهر الطبيعة ، بحال من لاحوال ، ان يكفوا عن
درس وظائف الحواس ، أو درس العلم الطبيعي في مختلف نواحيه .
درسا عمليا أو استقرائيا ، لمجرد ان هنالك فروضا أو نظريات قد
تلائم ظاهرا الاشياء . بل ينبغي لمن يريد بحث الطبيعة أن يبدأ شوطه
بأن يعرف أن الاجسام أو الجواهر المادية ما هي غير موضوعات
حسية ، وبالأحرى عبارة عن مجردات تدين بوجودها للحواس .

المعرفة مقصورة على
ظواهر الطبيعة

ذلك ما للقائل بان المعرفة مقصورة على ظواهر الطبيعة ، من حق
فيه . أما ما ليس من حقه ، فهو البحث في الحالات الجسمانية الخاصة
بكل احساس ، أو الحالات المادية الخاصة بأى نظام من النظم التى
يختار بحثها . ومحصل هذا انه من الجائز لنا قد أن يعترض على قول
تحليلات يقررها غيره ، ولكن ليس له من حق فى أن يناقش فى
المشروعية العقلية التى تخول لباحث ما ، ان يطبق تحليلاته على الاشياء
بوجه من الوجوه :

وهذا مثل ما وقع لرجال المذهب القورينى . فانهم عمدوا فى آخر
عصورهم إلى القاح المذهب بالطبيعات وبالمنطق ، تلك التى بدؤوا
مذهبهم بتصفيته من آثارها . والدليل على هذا انهم توجوا المذهب
فى النهاية بان خصوه بالبحث فى « الاسباب » (أى الطبيعات)
وأسس البرهان « (أى المنطق) .

القاح المذهب
لقورينى بالطبيعات

ما هى تلك الصبغة التى اصطبغ بها منطق القورينين ؟ سؤال ينبغي
لنا ان نجيب عنه قبل ان نختم هذا البحث ؛ ذلك بان الاجابة عليه

أساس لما يقوم عليه مذهبهم في المعرفة .
على اننا يجب ان ننبه هنا الى أن البحث في طبيعة منطق
القورينيين ، تنقصنا فيه المواد الاولى التي تجعل بحثنا اياه قائما على شيء .
من اليقين . هنا نرجع ، كما رجعنا من قبل في مواضع عديدة من هذا
البحث ، الى الاستعانة بقياس الثقل . فقد يخيّل لنا بدئية - a priori
أنه في العصور القديمة ، كما في العصور الحديثة ، اقترنت نظرية الحس
في المعرفة كما اقترنت النظرية الهيدونية النفعية في الاخلاق - Ethics -
بنزعة منطقية أساسها الاختبار والاستقراء . ولقد عرفنا الآن ان
صورة من صور هذا المنطق قد اعتنقها متأخرو اصحاب المذهب
الايقوري ؛ وعرفناها منذ ثلاثين سنة لا غير ، عند ما عثر في خرائب
« الهركيولانوم » على مؤلف لفيلسوف يدعى « فيلوديموس »
Philodemus عرض لبحث هذه المسألة الدقيقة .

عندما شرح الباحثون الذين اكبوا على دروس كتاب « فيلوديموس »
ليكونوا من اطرافه المتناثرة كلا يعتمد عليه ؛ استطاعوا بالدرس أن يعودا
بمذهب الايقوريين المنطقي ، الى عبارات عرضت في ما كتب رجال
المذهب الشكي ، والى ما كتب زعماء المذهب التجريبي من علماء
الطبيعة . ولكن من أي نوع استمد هؤلاء وهؤلاء ، اصل هذا المذهب ؟
هيه لباحث الماني هو « ارنست لاس - Ernst Laas - ان يفتنه
الى عبارات في جمهورية افلاطون تمت الى هذا الموضوع باسباب
كثيرة ، وكانت قد عدت أعين الباحثين من قبل .
عالج « افلاطون » في جمهوريته مسألة خزن « الذكريات » .
فالذاكرة تخزن الحوادث الماضية ، وترتبها باتقان ، فتعرف ما وقع
أولا ، ثم ما تلاه ؛ وكذلك تعرف الحوادث التي وقعت معا ؛
وبالاستقراء من هذه الذكريات المخزونة ، يمكن معرفة ما سوف يقع

فيلوديموس

ارنست لاس

فى المستقبل على قدر ما هيىء العقل الانسانى من قدرة على ذلك .
ولقد شرح « أفلاطون » قوله هذا بلغة كثيراً ما تذكرنا باللغة
والعبارات التى استعمالها محدثو المؤلفين والفلاسفة، من زعماء مذهب
المنطق الاشتقاقى .

المنطق الاشتقاقى
من وضع القورينين

أما الأستاذ « جومبرتز » فيقول باننا فى هذا البحث انما نكون
أكثر أمناً ، اذا نحن وصلنا فكرة أفلاطون هذه « بارسطبس »
ومذهبه ، ولم نصلها بمذهب « بروطاغوراس » كما يذهب بعض الباحثين .
بل يقول ان كل البحوث التى بذلت فى هذا الشأن قد زودت المؤرخ
بأسباب يستطيع على مقتضاها أن يقضى بان « ارسطبس » قد وضع
منطقاً ، غير منطق « ارسطوطاليس » ، قائماً على مجموعة من القواعد
تمعى ، أول شئ ، تتابع وقوع الظاهرات وتلازمها الوجودى ، فكان
بذلك أول رائد من رواد المنطق الاشتقاقى ، وأول مقنن لنظرية
إدراك الحس فى المعرفة .

الفهرس

- ٣ — الامداد
- ٥ — المقدمة
- ٧ — كلمات جامعة
- ١٣ — ٤٤ الكتاب الاول . أصول الفلسفة اليونانية ، ومذهب اللذة واللام
- ١٥ — موضوعات البحث
- ١٦ — أثر الفكر اليوناني — هل الفلسفة اليونانية أصيلة
- ١٧ — عظمة اليونان — مقالة في التقدير — وزن الآثار اليونانية —
صفة الحضارة اليونانية
- ١٨ — رأى ميير — رأى دنكر — رأى روبرتسون
- ١٩ — رترونيان وزلر — نظريات تسع للجدل — تأثير التعصب للرأى
- ٢٠ — اختلاط اليونان سبب نبوغهم — النظم الاجتماعية والموقع
الجغرافى — اليونان خليط من القبائل — هيرودوتس
- ٢١ — الاسرطيون يونان والاثينيون بلاسجة — البير فور — تقادم
الفكرات يكسبها قداسة — خطأ القول بأصالة الحضارة اليونانية
- ٢٢ — امتناع الاثبات الوافى — ثلاثة شعوب تخلق الحضارة
- ٢٣ — العلاقة بين مصر واليونان — قصر إكثوزس — تحالف أسيا
تجاه مصر — ملحمة مصرية توحى بالابلياذة
- ٢٤ — تمثال أبولون — اليونان يقلدون النماذج المصرية — تشابه بين التماثيل
شميليون وتاريخ الحضارة
- ٢٥ — سد ثغرات التاريخ ضرورى لتقويم الحكم — الفرعون
إبراماتيك واليونان
- ٢٦ — أمازيس والعطف على اليونان — استعمار اليونان شمال افريقية
ومصر — الحضارة المصرية فتنة العالم القديم — نظام المصريين
الاجتماعى وسفر الموتى

- ٢٧ — الاعتراف السلبي لأوزيريس والوصايا العشر — شرائع اليونان
وهل ترجع إلى شرائع مصرية ؟ — كان للمصريين أكمل حضارة
قبل بدء التاريخ اليوناني — المدارس والمعابد في مصر مراكر للثقافة
٢٨ — حرية اليونان في هبوط مصر — الفكر المصري وأثره في اليونان —

يوم الحساب الاخرى .

- ٢٩ — أصول كلمات مصرية في اليونانية — زخارف متحلة من نماذج
مصرية — تشابه في العقائد وفي الميثولوجيا .

٣٠ — تعليق على رأى فور .

- ٣١ — بدايات الفلسفة اليونانية — نشوء الفلسفة اليونانية في أيونيا —
الهلينية روح الفلسفة اليونانية — أثر الدين في الفلسفة عند اليونان
٣٢ — عقائد تؤثر في العقل اليوناني — تغذية الدين الفلسفة — الفلسفة
والشعر .

٣٣ — هسيودس — الكونيات الأرفية — فريقيذيس الصوروسى .

- ٣٤ — هوميروس وشعراء الحكمة — أدوار الفلسفة اليونانية — العصر
الأول — العصر الثاني — العصر الثالث

٣٥ — القورينيون إحدى شعب سقراط — تحصيل اللذة قاعدة في الحياة

- ٣٦ — استيلاء الشهوة والتحرر من الألم — إيقاظ الضمير — اتجاه تحصيل
اللذة — الشهوة أقوى من الضمير

٣٧ — الضمير يحتاج إلى حكم العقل .

- ٣٨ — الشهوة لاتخضع للعقل — هل من أمل في تقويم الانسانية ؟ .

٣٩ — الحيوان والانسان — الانسان والتخلص من محكمة الضمير بحسب
الآداب القديمة .

- ٤٠ — تحصيل اللذة ليس قاعدة مثلى ، ولكنه ضرورى — الايمان يقمع

الشهوة — الحاجة إلى الشك

٤١ — أرسططس واللذة — تأملات ثانوية .

٤٢ — مثل من عصف الأقدار .

- ٤٣ — أرسطبس وكوندورسيه - حاجتنا إلى الآداب القديمة .
٤٤ — مصادر الكتاب وعناصره .
٤٥ — ٦٣ : الكتاب الثاني - القورينوس .
٤٧ — موضوعات البحث
٤٩ — الفلسفة اليونانية في العالم القديم :
الفلسفة اليونانية محور الفكر - امتداد أثرها - ذبوعها - أثر
سقراط فيها .
٥٠ — قورنثوس والمرأة المحسنة .
موقعها - بحث في اسم المدينة - مدينة القيروان - قلب بعض
الحروف في التعريب - استطراد - المدينة الأولى : هيرس -
الثانية : برقة - الثالثة : قورنثوس - الرابعة : أبولونيا - الخامسة :
طوخيرا .
٥٥ — وصف قورنثوس
جمال موقعها الجغرافي - عمرانها - الفن في قورنثوس - ثروتها -
٥٨ — الحالة الفكرية في قورنثوس
قورنثوس ومصر - ثورات داخلية - التليغونية - موضوعها
وتاريخها - عظم قورنثوس - بدء الحركة الفكرية فيها .
٦١ — بآية من المراسم السقراطية يلمح القورينوس
كيف تكونت الشعب السقراطية - رأى سديوك - أفليدس .
الميفاري - تفريق : إقليدس الميفاري وإقليدس الرياضي .
العناصر الأساسية في فلسفة أرسطبس
٦٥ - ١٢٠ الكتاب الثالث - مخرج المذهب والحال بتاريخه
٦٧ — موضوعات البحث
٧١ — الرسول الجديد
سبب وفوده على سقراط - حياته وأعماله - اتحال المؤلفات

عليه - ارسطوطاليس ومؤلفات أرسطيس - أرسطيس
وإفلاطون - مختلفاته الفلسفية - المصادر :

٧٤ - أرسطيس وعناصر شخصيته

مولده ونشأته - عبقرية - ارسطيس والكليون - أساس
اللذة عند ارسطيس - لايس ورأى هوراس - اعجاب
ارسطوطاليس به - أخلاقه - استملاؤه وشجاعته - قياس
ارسطيس بسقراط - رأى الاستاذ برت - استطراد - ارسطيس
ومنتسكو - منازع العصر الحديث - حرية فكره - علاقة بين
مذهبه وأخلاقه .

٨٠ - ارسطيس وروطاغوراس

سقراط لم يحدد الخير - انحراف ارسطيس عنه استاذه - آصرة
بين ارسطيس وروطاغوراس - مذهب روطاغوراس - شروح -
لوك يستوحى غورغياس .

٨٣ - أرسطيس والعلم

ارسطيس لايعنى بالعلم الصرف - رأيه في الرياضيات - علم
الحياة السعيدة - أثر سقراط فيه - خروج على سقراط - خروج
على أفلاطون - السعادة وعلم الاخلاق - وجهة ارسطيس
في اللاهوت والعلم .

٨٦ - شروح في بعض اصنوعات

الهيدونية تعريفا - تصنيف الهيدونية - ماهى الاودومونية -
الذاتية أو الاتانية - سعادة الذات - المتعة العقلية - تعاقب هذه
الصور ونسبته .

٩٠ - محور فلسفة أرسطيس اوغرموزية

اللذة الحسية عنصر السعادة - أصحاب اللذة في العصر الحديث -
رأى درابر - رأى ترز

صحيفة

٩٢ - مجرد الـهـيـديـة في العصر الحديث
بحث الهيدونية - هـبـ - لوك - فلسفة بالي - فلسفة الانانية -
ظاهرة - تدرج

٩٤ - ارسطيس وجرمي بنتام
ارسطيس وبنـتـام - اللذة خير - الشعور باللذة وظروفه - اللذة
خير دائما - التحرر من الالم هو السلوك الطبيعي - هاتف خفي -
طبيعة الحياة باعتبارها فنا .

٩٥ - ارسطيس والكليونه
نشوء المذاهب أفعال عكسية - من هم الكليون ؟ لماذا اتخذوا
الكلب شعارا - التصور الشائع فيهم مشهور وأصحاب المذاهب -
السبب في توجيه النقد اليهم - زعم فيه بعد عن الانصاف .

٩٨ - فروه بين أيقور وأرسطيس
أثر المذهب الايقوري - اندماج مذهبي ايقور وأرسطيس -
ميراث أيقور عن سقراط - مجمل مذهب أيقور - فروق
بين الايقورية والقورنية - تناقض عند أيقور - إجمال

١٠١ - أيقور وسروع في فلسفة أرسطيس

هل للمذهب مبررات - اللذة ليست مجرد تحرر من الالم - درجات
اللذة - موجة الوعي ودرجات اللذة - تلخيص إردمان - اللذة
حركة لطيفة - شروح - كيف ندرك الحركة اللطيفة - هل
أثر في حكم أرسطيس عنصر غريب .

١٠٥ - المفاضلين اللذات

سماحة في التفكير وتعسف في الحكم ، لا يتفقان - تفضيل اللذات
اللطيفة - لهذا التفضيل قاعدة عقلية - شرح هذه القاعدة -
حكم الالهام فاسد عقلا - يقرون بخطيء - تحليل قيم - ابتكار

لأرسططس - الميول والعواطف حركات نفسية - اللذة عند
أرسطوطاليس - وصف طريف للحياة .

١٠٩ - تطبيقه مذهب أرسططس

الذات المستقلة - أرسططس وبنام - اعتراض بعينه - الحكمة
ليست غاية - الحكمة وحدها لا تضمن السعادة - الفضيلة ليست
وفقاً على الحكمة - تلخيص إدريان - موازنة بين أرسططس
وأبيقور - تلخيص ترز - صعوبات عملية - محاسن - مشاهات
بين مذاهب فلسفية - أقرير -

١١٣ - الكليرونه وتطبيقه المذهب

أرسططس يزودنا بماده للبقارة - مغالاة الكليرون - ماهية
اللذة عند الكليرون

١١٤ - مبعثات في انتقال المذهب

أرسططس ووضع المذهب - الرواد في وضع المذاهب

أريطى وأرسططس الصغير وغيرهما

مشعل الحكمة في يد امرأة - أثر أريطى وابنها في المذهب -
اهمال أرسطوطاليس ذكر أرسططس - رأى غير قاطع - كتابات
منتحلة على أرسططس - ثيودورس وثيودرياقس - أوميروس -
رأى زلر في أوميروس - رأى زلر في يون .

١١٨ ثيودورس -

معتقد ثيودورس - صفاته ومبادئه - تحليل الاباحية المشروطة -

خلاف بين ثيودورس وأرسططس

١٢١ - ٥٧١ الكتاب الرابع - تقودومقارنات

١٢٣ - موضوعات البحث

٢٧١ - أرسططس وقراط

سقراط لم يهمل أرسطيس - زينوفون عن سقراط - ملخص
محاورة أرسطيس - أسطورة فروذفوس.

١٢٩ - أرسطيس وافموطرونه

الذات لا تراجع - شك مرتجل - استطراد لا بد منه

١٣٣ - أرسطيس وافموطرونه في كتابه ثياطيرس

رجوع الى الماضي - القفطي وتاريخ الحكما - نظرية المعرفة
عند القورينيين - اصل حوار ثياطيرس - المعرفة هي الادراك
موقف سقراط في الحوار - اين التناقض ؟ المعنى المجمل في
التعريف - محصل .

١٣٧ - أرسطيس وافموطرونه في كتابه بولغاغوراس

فن الحياة - اتجاهان - القول باختيار الانسان في الخطأ - سوق
الى افق آخر - كيف يندفع العقل - هيدونية افلاطون - ماهي ؟
مقارنة .

١٤١ - أرسطيس وافموطرونه في كتابه فليبيرس

رجوع الى الماضي - تدرج البحث ضروري للخلوص الى
النتائج - الخير هو العنصر الرئيس في حوار فليبيوس - قياس -
السعادة بالخير - اسلوب على - تحليل - قيم نسبية -
اللامتناهي والمتناهي - المزج بينهما ينتج عنصرا جديدا - طبيعة
اللذة والالم - اللذائذ الجسمية واللذائذ الروحية - تحليل نفسي
رائع - اللذائذ الحقيقية واللذائذ الخيالية - محصل .

١٤٦ - أرسطيس وافموطرونه في كتابه غورغياس

أوهام لافلاطون في كتابه غورغياس - تدليل ضعيف
استنتاج .

١٤٧ - أرسطيس وارسطوطاليس

ارسطبس سفقائى عند ارسطوطاليس - هل هذا صحيح ؟
ارسطوطاليس أقل المؤلفين ذكرا لأصحاب المذاهب -
ارسطوطاليس يعنى بالفكرة دون صاحبها - تقتشف أودكس
سبب فى ان يذكره ارسطوطاليس - تحرر ارسطبس من
بعض قيود العرف أحفظ عليه المعلم الأول - ناقش
ارسطوطاليس فى ابسط صور المذهب القورىنى - الروح
الأكاديمية فى نقد ارسطوطاليس - نقد المذاهب الفلسفية
والعلية يتفق دائما مع قوة المذهب المنقود - موازنة بين نقد
ارسطوطاليس ومذهب ارسطبس - تعريف الخير - الخير
الاعلى نهائى كاملى - ما هو الخير ؟ - خاصية الخير النهائى هى
خاصية السعادة - ليس الاستقلال من معنى السعادة -
السعادة أكبر الخيرات - للإنسان وظيفة مشخصة - الحياة
وظيفة طبيعية - حياة الانسان الخاصة به ، هى حياة العمل
للكائن الموصوف بالعقل - الخير والكمال يختلفان تبعاً للفضيلة
الخاصة بالشئ المنقود - فاعلية النفس مقودة بالفضيلة ، هى الخير
الاعلى - رد من طرف خفى على ارسطبس - تعليق وشرح -
ارسطوطاليس يحاول نقض القاعدة التى يقوم عليها مذهب
ارسطبس - مذهب ارسطوطاليس الاخلاقى يتعلق بمجبولات -
السعادة والفضيلة عند ارسطوطاليس - خيرات النفس هى
الخيرات الحقيقية - حسن السيرة والفلاح قد يلبسان بالسعادة -
تفصيل وجهات نظرية فى مفهوم السعادة - الاستسلام الى الافراطات
فيه معنى العيشة البهيمية - العقول المختارة تضع السعادة فى المجد
تقاسيم متقاربة عند ارسطبس و ارسطوطاليس - اودكس
فى كتاب ارسطوطاليس - ارسطبس اقرب إلى مناهج العلم
الحديث - الفضيلة عقليا واخلاقياً - نقد وموازنة - اقرب

أبعد غوراً من أرسطوطاليس - نقص عند أرسطوطاليس
 يخله انقريز - الفضائل الاخلاقية ليست حاصلة فينا بالطبع -
 وليست حاصلة ضد ارادة الطبع - قياس طبيعة الجوامد على
 صفات الاحياء نقص في مذهب أرسطو - القول بأن الفضائل
 ليست فينا بطبع ولا ضد الطبع ، لا يخرج الرذائل عن حكم
 ذلك - الوراثة تنفي هذا - حكم العادة في مذهب أرسطو واسع
 غير محدود - اللذة والالام عند أرسططس من جوهر الطبع - أرسطو
 ينفي تأثير اللذة والالام نفيًا باتاً - أعتراف لارسطويين ان اللذة
 والالام من جوهر الطبع - تعلق الافعال والمبول باللذة والالام
 يجعلهما من جوهر الطبع - العقوبات علاجات نفسية عند
 أرسطو وأرسططس - تقارب في الرأي بين أرسطو وأرسططس -
 كل ملكة للنفس هي بطبعها ذات علاقة بالاشياء - وعلاقتها
 بالاشياء يعلقها باللذة والالام - نتائج تخرج من مذهب أرسطو
 تخالف ظاهره - أرسطوطاليس يترفع عن ذكر الايقورين ،
 كما اهمل أرسططس - أرسطوطاليس يتكلم في الهيدوية إطلاقاً
 بغير تحديد - مسائل تالية تفصلها المسائل السابقة - تقاسيم
 بعينها عند أرسططس وأرسطوطاليس - الخيرات - عناصر
 النفس - الاستعداد الخلقى - درجات اللذة عند أرسططس -
 موازنات - موازنة الخيرات - موازنة عناصر النفس - موازنة
 الاستعداد الخلقى - ايراد أقوال لأرسطو ثبت صحة ما نذهب
 اليه - تفسير أرسطو لفضية الوسط ، تفسير رائع لمذهب
 أرسططس - حدان يبينان الفرق بين أرسطو وأرسططس - مذهب
 أرسططس أقرب الى مناهج العلم الحديث

١٧٧ - ٢٢٣ - الكتاب الثامن : في تطبيق المذهب على الحقائق الجديدة

١٧٩ - موضوعات البحث

١٨٣ - عقائد العلم

محصل وشرح - الصفات الفطرية في الانسان - ادلة مشاهدة -

شيوعية خصائص الطبع - انكر خصائص الطبع أم ندرسها .

١٨٥ - اوركسى هيبرونى متشكك
الفصل بين المذهب وشخصية مؤسسه - عود الى أودكس -
جرمى بتنام

١٨٦ - تعليلات المذهب القورينى عند النظر فى الحياة الانسانية
ممكنات السعادة ومكوناتها - القور ينون وخير الانسانية -
السعادة واللذة صنوان - سؤ الان - ضئولة المصادر - سلوك
على المثل الأعلى - شك - تخريج مقبول - رأى روبرتسون -
اللذة الحسية والانفعال - العقاب البدنى فى التعليم - أوج جديد -
رفه وتشاؤم

١٩٠ - هيجياس رسول الموت
هيدونى يدعو الى الانتحار جوعا - السعادة لا تنال فى هذه
الحياة - عدم المبالاة عند القورينين - تعاليم هيجياس - عبء
ثقيل - عنصر فلسفته الاصيل

١٩١ - تطويع المذاهب : من القورينين الى الرواقيين
الانتحار تحقيق الحرية عند الرواقين - الانسان عبد حر -
أبيقور وفكرة الانتحار - بليوس - الانتحار فى عصر
الامبراطورية الرومانية - وفى العصر الوثنى - من اقوال
سينيكا - تدرج خفى

١٩٥ - انقريز
المذهب فى أسمى مراتبه - انفعالات العاطفة والسعادة - سعادة
الغير ليست موضوع شعور مباشر - انقريز وبافلوف - التضخية
بالذات غرض أسمى - تطبيق المذهب - الغيرة لا تتحرر من
الانانية - انقريز وتلاميذه محافظون - براهين على ما تقدم

١٩٨ - مبادئ وصل بين الانانية والغيرية
السعادة والواجبات الاجتماعية - التقاليد والشرائع أصل

التفريق بين القيم الأدبية - ليس من شيء هو حق بالطبيعة -
قياس التمثيل وشرح المذاهب - فولتى وبالي - بروطاغوراس :
كتاب أفلاطون - أبيقور والقورينيون - تهذيب الانانية عمليا
عند أبيقور - مؤثران : مهمان عند أبيقور : جليان عند
القورينيين - وفي العصور الحديثة - تقدير المشاعر الغيرية -
تعريفان ساميان الفضيلة - حلقة ومنطق بين الذاتية والغيرية -
مؤثران بينهما عند أبيقور والقورينيين -

٢٠٣ - تأصيل مشاعر الغيرية ومذهب بافلوف
مذهب اقربز الهيدوني : نظرياً وعملياً - الفلسفة والعلم -
تداعى الأفكار - هتشنسون - جاي - هرتلي - هذه النظرية
عند القدماء - بافلوف - قاعدة بافلوف الاساسية - تطبيقات
بافلوف والتربية الحديثة - نقد ميري - رأى برترند رسل -
بافلوف - والقدماء - المحصل

٢١٢ - الهيروني والنفعية
القورينية والانانية - هيدونيون من الانسانيين - تحول الهيدونية
الى النفعية - اسباب هذا التحول

٢١٣ - انتقاد النظرية الهيرونية
بحث النتائج ضرورى - نقص في المذهب القورينى - مثل يحيل
الى جومبرتز انه بعد النور - تفسير طبيعى - جومبرتز يستعين
بناموس الوراثية - خطأ فى السقراطية - سؤال يحتمل جواباً
واحداً - شروح لابد منها - تطبيقات بافلوف - حفظ النوع
أثبت فى الطبع من حفظ الذات -

٢١٨ - الهيرونية ونشوء مشاعر الغيرية
مبدأ ثابت يساء تطبيقه - العادة وتداعى الافكار - مذهب
التطور والاخلاق - التطور وتوليد مشاعر الغيرية - وجوب
تصور الماضى البعيد - تحليل المشاعر البدائية بالتطور - رأى
دروين - وصف خطاي لحقائق علمية - المستقبل كغيب يتخبط
(١٧)

القوميات - اثر اليثة المصطنعة - الذاكرة اللا شعورية في
الاحياء - اثر المنهيات في الاحياء - الذاكرة اللا شعورية
والاحتفاظ بالذات والنوع - فرنسيس دروين وسميون
وهيكل - بافلوف أيضاً - الذاكرة اللا شعورية علم تجريبي -
أثر هذا في ارتقاء الانسان

٢٢٥ - الكتاب السادس - نظرية المعرفة عند القورينيين

٢٢٧ - موضوعات البحث

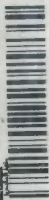
رجوع الى الماضي - رجوع الى كتاب ثياطيطوس - نظرية
اللذة ونظرية المعرفة - بروطاغوراس وارسطبس ثانياً - عود
الى أفلاطون - قوة التحليل الفلسفي عند القورينيين - اتصال
حركة الفكر عند اليونان - لوسيوس - وحى العرف -
الجوهر الفرد والخوا - ديمقريطس - قياس العرف على ادراك
الحس - تحديد المعنى المصطلح عند القدماء والمحدثين - العنصر
الذاتي - تاريخ رجعي - سقسطوس وارسطوقليس - عجز
ارسطوقليس - سقسطوس مشائي يقول بالشك - نظرية المعرفة
القورينية ومذهب الشك - الصفات الاولى والصفات الثانوية -
العنصر الذاتي وتدرج العقل - معترضون - الحسوس كواذب -
الكائن واللا كائن - ومضة عابرة - أعذار - الاشياء بمجموعة
فكرات مفردة - اسلوب التأثير بالاشياء هو المعرفة - عنصران :
ملى وإجباري - الاحساس الذاتي والصفة الموضوعية - تصور
مادة بلا صورة ولا صفات - المعرفة مقصورة على ظواهر الطبيعة -
المقايح المذهب القوريني بالطبيعات - الهيدونية النفعية في
الاخلاق - فيلوديموس - أرنست لاس - المنطق الاستقرائي
من وضع القورينيين .

اعتذار :

وقع في بعض صفحات في الكتاب خطأ ، ولا شك قادرين على تلافياها ،
ولكن النقص منيل الكمال .

1984 / 1 / Russian - 8

Bibliotheca Alexandrina



0617096